د. حسن حنفى

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(١)

تكوين الحكمة

نقد علم الكلام
الفلسفة والدين
تصنيف العلوم

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثالث) **الإبداع**

(١) **تكوين الحكمة**

(نقد علم الكلام – الفلسفة والدين – تصنيف العلوم)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(١) تكوين الحكمة

- نقد علم الكلام
- الفلسفة والدين
- تصنيف العلوم

دكتور. حسن حنفى

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكــــــــتاب : **من النقل إلى الإبداع**

المجلد الثالث (الإبداع)

(١) تكوين الحكمة

– نقد علم الكلام

– الفلسفة والدين

– تصنيف العلوم

المؤلـــــــــف : **د. حسن حنفى**

رقـــم الإيـــداع : ٩٩/٧٣٨٤

الـــترقيم الـــدولى : **I. S. B. N. 977-303-169-1**

تـــاريخ النشـــــر : ٢٠٠٠١ م

الناشـــــــــر : **دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)**

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز – عمارة برج آمون – الدور الأول – شقة٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ـ فاكس: ٦٣٧٤٠٣٨

الـــــــتوزيع : ١٠ ش كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطـــــــابع : مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

۞ إلى حكماء الأمة من جيلنا

۞ قضاء على التغريب فى عصرنا

حسن حنفى

الباب الأول

تكوين الحكمة

الفصـــــل الأول

نقد علم الكلام

أولا: نقد إخوان الصفا.

بالرغم من أن علوم الحكمة نشأت من ثنايا علم الكلام فقد كان الكندى متكلما قبل أن يتجاوز نفسه ويصبح فيلسوفا إلا أنها نشأت منه لتخرج عليه وتتجاوزه وتنشئ نمطا فكريا جديدا. أما الفارابى فقد جعل علم الكلام أحد مراحل تطور الفكر البشرى، المرحلة اللاهوتية [1]. بل إن الفارابى أخضع المنطق أيضا إلى مراحل التاريخ وجعل منطق الظن، الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، يمثل مرحلة أولى قبل منطق اليقين، منطق البرهان. لم يكن الكلام عند الفارابى يمثل خطرا بعد على الفلسفة بل كان فى قمته. وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم مع العلم الفقهى والعلم المدنى، النظر والعمل فى المجتمع . فالفارابى (٣٣٩ هـ) والأشعرى (٣٣٠ هـ) متعاصران الأول نصير الفلسفة ممثلة فى الوافد، أرسطو. والثانى نصير السنة بعد انحرافه عن الاعتزال، نصير الموروث، ممثلا لأهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية. وكل فى طريقه يؤدى وظيفته، الأول مع الخارج، والثانى مع الداخل دون صدام بين الوافد والموروث كما سيحدث عند إخوان الصفا فى القرن الثالث والتوحيدى وابن سينا فى القرن الرابع، والغزالى فى القرن الخامس، وابن رشد فى القرن السادس.

كان الكلام ممثلا للموروث أكثر من التصوف وأصول الفقه والفلسفة. كان أول محاولة للتفكير النظرى، تحويل النص إلى فكرة بعد أن قرأ الواقع نفسه فى النص، واحتاج إلى دليل نظرى يواجه القراءات الأخرى التى تعبر عن مواقف سياسية مختلفة. فنشأت النظريات حول الإيمان والعمل، والإمامة، وخلق الأفعال قبل الأمور النظرية الأخرى السمعية مثل النبوة والمعاد أو حتى العقلية مثل التوحيد. بدأ تنظير الواقع العملى قبل تنظير الواقع النظرى.

كان علم الكلام ممثلا للموروث أكثر من المصادر الأولى، القرآن والحديث نظرا

---

(١) ويشبه ذلك قانون المراحل الثلاث عند أوجست كومت فى الفلسفة الغربية، المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية.

لاعتماد الفلسفة على العقل أكثر من اعتمادها على النقل، وأنها آتية من الخارج على أيدى الخاصة ولا تنبع من الداخل على أيدى فقهاء العامة. وكان أصول الفقه عمل خاصة الفقهاء لوضع منطق الاستدلال، وكان التصوف اختيار بعض الأتقياء بعيدا عن مزايدات وجدليات المتكلمين.

ويغلب على إخوان الصفا نقد علم الكلام من أوله إلى آخره، منهجا، وموضوعا، وغاية، ونتيجة، مما يحتم بعد ذلك التحول منه إلى الفلسفة وهو نفس موقف التوحيدى وابن سينا وابن رشد، فى حين أن موقف الغزالى نسبى. فهو علم مهم فى الدين، غايته نصرة العقيدة والذنب عنها ضد أهل البدع والتشويش والضلال، ولكنه مقصور على الخاصة دون العامة كما هو معروف فى "إلجام الجوام عن علم الكلام" ومثل التصوف فى "المضنون به على غير أهله". فعلم الكلام من وجهة نظر التصوف علم اليقين، والفلسفة حق اليقين، والتصوف عين اليقين. فهو صحيح على أحد المستويات يتم تجاوزه بالبرهان العقلى إلى المشاهدة والرؤية.

وأحيانا يعمم الإخوان نقدهم لأهل الجدل أو المجادلين وهم المتكلمون لا فرق بين معتزلة وأشاعرة. وأحيانا يخصصون النقد بفرقة معينة إسلامية أو غير إسلامية. ويعنى المتكلمون عند الإخوان أهل الكلام بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى. وأحيانا يستعمل لفظ الجدليين بالمعنى المجازى أى المجادلين والمختلفين فى النظر مثل اختلاف زعماء الحيوانات وزعماء الإنس. فالمجادل هو كل من يخلط بين الأمور، وكل من ساءت نيته، وكل من يجادل فى الحق.

وتنقسم الإحالات إلى علم الكلام إلى نوعين : إيجاب وهو ما تم إنجازه وهو القليل، وسلب وهو ما يمكن تجاوزه. والفلسفة تكمل الإيجاب وتتجاوز السلب وهو الأكثر.

١- **نقد المنهج الجدلى.** لقد استعمل المتكلمون القياس بعد أن استعاروه من الحكماء لاحتياجهم إليه ولكنهم وقعوا فى شكله الجدلى. والجدل ليس منهجا موصلا إلى الحقيقة. لذلك يسمون أهل الجدل أو المجادلة، أصحاب الجدل والمناظرات. يتجادلون فى أشياء لا فائدة منها فى الدين علما ولا فى الحكمة، مثل الحديث عن التعديل والتجوير، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى مسائل مموهة لا حقيقة لها، ولا وجود لها إلا فى الأوهام، لا يسأل عنها ولا يجاب. كلها مضيعة للوقت فى مجادلات ومعارضات ومناقضات عقيمة

مثل المكابرة والحجاج بأن قطر المربع مساو لأى أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن الشعاع جسم يبلغ طرفة العين إلى تلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل. وكله زور وبهتان. يرفض الإخوان رياضيات المتكلمين وطبيعياتهم، ويدافعون عن السببية والمناظر والنجوم. وينكر بعض أهل الجدل النفس وأنها جوهر وهم الطبائعيون. ينكرون النفس، ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف أحوالها. لذلك حاول الإخوان إثباتها عن طريق السمع والأخبار ثم بالحجج العقلية لأن المجادلة لا يقبلون السمع وحده لشكوك فى النفوس وريبة فى القلوب. ورسالة "الآراء والمذاهب" كلها تقوم على نقد الجدل من أجل إفساح المجال للإشراق فى رسالة "خصال المؤمنين والطريق إلى الله". فالسلب يسبق الإيجاب. مهمة الجزء الرابع من "الرسائل" هدم العقل لحساب الإشراق، والقضاء على التعددية لحساب الوحدة. أحد أسباب الخلاف إذن هى فنون الطرق المؤدية إلى المعرفة أى إلى المنهج الجدلى السائد فى علم الكلام، والقياسات المتفاوتة وهو ما يحتاج إلى الدربة والارتياض.

ويبدو أن هذا النقد لأهل الجدل فيه ظلم كبير. فهم الذين حاجوا الخصوم لإثبات النبوة، والمعجزة دليل عليها. ولا ينكرون المنامات، ولا يجعلون المعجزات مجرد أعاجيب وتصاريف وحيل وقلب للأعيان وتغير للعادات. وقد طالب القرآن بالجدل مع الخصوم ومناظرتهم. والجدل مع المؤمنين حوار. وهم الذين ردوا على شبهات الخصوم من أجل الذب عن العقيدة ضد المشوشة وأهل البدع كما يقول الغزالى فى "المنقذ" ألا يمكن استعمال الجدل لنزع سلاح العقيدة من الخصوم وتأسيس لاهوت الثورة بدلا من النزول تحت الأرض وتنظيم جماعات صوفية إشراقية كما يدعوا الإخوان [(١)].

يعتبرون حجج العقول كافية عما جاءت به الأنبياء من الوصايا حتى ينبذونها مع أن العقل مقدمة للرسالة والوحى، والوحى والرسالة مقدمة للبعث والقيامة، والبعث والقيامة مقدمة للغاية. فكيف يكون العقل وهو الوسيلة والأداة كفاية عن الوصايا فى الرسالة على ألسنة الأنبياء من النهى والأمر والأحكام والحدود؟ وهل يستطيع العقل أن يعرف بعث الإنسان بعد الموت ولقاء الله للحساب والعقاب أو يعرف حديث آدم وقصة إبليس وخطابه الملائكة وما هو مذكور فى القرآن، سبع وخمسون آية ؟ يجعل الإخوان هنا العقل مجرد مقدمة للوحى، مجرد إخبار بالبعثة والقيامة من أجل الغاية القصوى وهو

---

(١) جـ١/٢٦،جـ٣/٢٨٨،جـ٤/٤/٨٤،جـ٥/١٣١.

الإشراق وكأن العقل لا يتوجه نحو الواقع الطبيعي والاجتماعي، وكأنه غير قادر على إثبات البعث أو الحساب والعقاب. أما قصة آدم وإبليس فهى قصة رمزية من أجل الإخبار عن معانى الخير والشر والتحدى والغواية. وهى معانى عقلية يمكن للعقل الوصول إليها. العقل ليس ناقصا، والقياس شرعى. العقل أساس النقل. وتأويل النقل طبقا للعقل منهج إسلامى.

المتكلمون عند الإخوان يحاجون بآيات كتب إلهية يشكون فيها، ويتبعون متشابهاتها، ويتركون المحكمات، ويحتجون بها بغير علم، وينسبون على هواهم ومذاهبهم وآرائهم وقياساتهم. والحقيقة أن الاحتجاج بآيات عند كل الفرق والفلاسفة بمن فى ذلك الإخوان تفسير طبقا للمذاهب والآراء أو المواقف الاجتماعية والسياسية أو لأعماق النص. فلا يوجد تفسير موضوعى واحد وشامل للكتب المقدسة لكل العصور.

المتكلمون عند الإخوان أضر طائفة على الأنبياء، وأشقها على المؤمنين سواء كانوا فى زمانهم من جملة المنافقين أو بعدهم. فى زمانهم يطالبون بالمعجزات، ويعارضونهم بالخصومات، ويجادلون المؤمنين بالشبهات استصغارا لهم، وانتقاصا لعقولهم، وجدلا معهم. وبعد الأنبياء يؤولون الشرائع والأحكام سواء كانوا من الأعداء الذين يأتون بالشبهات ويجادلون المؤمنين أو المنافقين الذين ينكرون الأحكام والشرائع والآيات ثم يؤولونها تأويلات فاسدة ومذاهب مختلفة، ويضعون لها قياسات متفاوتة بعقولهم الناقصة، يجادلون بها المؤمنين ويناقضونهم. والقرآن نفسه يذم هذه الطائفة ويذم الجدل [1].

اعتمد المتكلمون على قياساتهم فخرجوا عن كتاب الله وسنة الرسول وظنوا أن الشريعة ناقصة فى حاجة إلى بيان بآرائهم وقياساتهم واجتهادهم واختراعاتهم وبدعهم. فهدموها وهم يظنون أنهم ينصرونها. أتوا ببدع لم يأت بها الرسول، ثم اقتنعوا ببدعهم وتصوروا أنها الحق. ثم حولوها إلى شرائع وأحكام. استكبروا على العلماء وهم أهل الذكر. ولم يسألوهم عما أشكل عليهم. واستغلوا العوام. وأوهموهم أن بدعهم سنن من زمن الرسول وسيرته. وإذا ما نبههم بعض العلماء إلى أخطائهم صرفوا أقوالهم وشوهوها أمام العلماء فناصبهم العوام العداء. ترأسوا العوام وأوهموهم أن سكوت العلماء إنما لبطلان ما عندهم فيزداد ترأسهم للجهال.وبطول صمت العلماء وزيادة صخب رؤساء الجهل ينسخون أحكام الشريعة، ويغيرون كتاب الله، ويؤولون أخبار النبى. يقلبون

(١) جـ٤/١٠٠-١٠١.

المعانى. ويتوارثون ذلك أبا عن جد، وخلفا عن سلف حتى تهلك الأمة. هم أعداء الحق فى كل بلد. يقتلون الأنبياء ويجحدون الأوصياء، ويشردون العلماء. وكان هذا هو السبب فى نسخ الشرائع وتجديدها. هم جم غفير، لا يطاقون، ولا تؤمن غوائلهم. أشرهم على أهل الدين والورع وأضرهم على العلماء، وأشدهم عداوة للحكماء. ومن ثم يتحول نقد علم الكلام عند الإخوان إلى فلسفة فى التاريخ فى أسباب انهيار الأمم وسقوطها[١]. يقولون إن لهم اعتقادات لم يسمع عنها أحد. ويموتون مع اعتقاداتهم، فتندرس مع مذاهبهم، ولا يعلم أحد عنها شيئا.

والمتكلمون جهال. يتشبهون بأهل العلم، ويتدلسون بأهل الدين. لا يعرفون الفلسفة، ولا يحتفون بالشريعة بدعوى معرفة حقائق الأشياء. المتكلمون أشباه علماء، مدلسون فى الدين. يجهلون الحكمة وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء إليهم. لا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة بالعقول. فهم أقرب إلى الغموض منهم إلى الوضوح. يشكون فى الأشياء الظاهرة الجلية، ويقولون فيها بالمحالات. يخوضون فى المعقولات وهم لا يعلمون المحسوسات. فالحس أساس العقل وضابط له. والعقل بلا حس تجريد وصورية. يقومون بالبراهين والقياسات وهم لا يحسنون الطبيعيات. فالطبيعيات مقدمة للإلهيات. يستعملون فصيح العبارات وأوضح الاحتجاجات، وأصح الخطوط، وأجود الأوراق للتعبير بها عن اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الرديئة. هم رجال علاقات عامة، وتزويق وتزييف، فلقوا اللسان عميان القلوب، فصحاء الألفاظ جهال بالمعانى. ينسبونها إلى أقوام عرفوا بالعلم والحكمة، وجودة الرأى، وصحة التمييز للتشنيع عليهم، والوقيعة بهم بسخف الرأى، ويسمونها الأحداث. يصورونها فى القلوب، ويمكنونها فى النفوس. ولو أن هؤلاء العلماء اجتهدوا فى إظهار مذهبهم وإيضاح اعتقادهم لما بلغوا شأو هؤلاء المجادلة فى تملكهم من النفوس. فهم رواة كذبة. يستعملون سلطة العلماء للترويج لآرائهم الفاسدة. وهم معادون لأهل العلم، ومخالفون لأهل الورع ومضادون لإخوان الصفا لأن أخلاقهم أخلاق الشياطين، وقوتهم قوة الدجالين. يجادلون العلماء، ويناقضون الحكماء، ويمارون السفهاء. لا يعرفون الحكمة ولا أحكام الشريعة. يبغضون الناس فى العلماء، ويبعدونهم عن العلم. ينكرون مالا

---

(١) جـ٣/١٥٣-١٥٥ جـ٤/٥٣٥-٥٣٦.

يفهمون. فما لا دليل عليه يجب نفيه طبقا لقواعد الجدل. ينكرون الإلهام بقلوبهم ولا يظهرون ذلك بألسنتهم مخافة السيف. وأحيانا يكون نقد المتكلمين نوعا من السب. فهم جنود إبليس، أشرار كفار، فساق منافقون، أهل بدع وضلالات، مجادلة مخاصمة، كفرة فجرة، وهم كالأنعام أو أضل سبيلا (١).

وهم مستكبرون متعصبون. كل منهم يعتبر مذهبه هو الحق، ويكفر الخصم. يتنافسون فيما بينهم طلبا للرياسة والتصدر فى المجالس. ثم يوقعون الخلاف فى الأمة، فتفرقت وتحزبت، ووقعت بينهم العداوة والبغضاء. وأدت إلى الفتن والحروب واستحلال الدماء، إذ يستحلون دم مخالفيهم وأموالهم. ويتبرأ بعضهم من بعض ويشهدون على مخالفيهم بالكفر والزندقة والخلود فى النار. يعيب الإخوان على المتكلمين كثرة التفرق والتشتت فى الآراء والمذاهب واختلاف الديانات. ففيهم اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركون وعبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب، لا فرق بين دين الوحى ودين الطبيعة. ومن ثم يتفرق أهل الدين الواحد إلى مذاهب مختلفة وآراء متعددة بين سامرى وغيابى وجالوتى ونسطورى ويعقوبى وملكانى وشنتوى ومالوى وخرمى ومزدكى وديصانى وبهرمى وشمسى وخارجى ورافضى وناصبى وعذرى وجهمى ومعتزلى وسنى وجبرى. كل فرقة تكفر الأخرى وتلعنها، والأمة كلها موحدة مؤمنة مسلمة غير مشركة ولا ضالة أو مضلة أو هالكة. تعرف ربها وخالقها ورازقها ومحييها ومميتها. تسبحه وتهلله وتقدسه. تكبره بكرة وعشيا. وهؤلاء المجادلة لا يفهمون التسبيح. يعدد الإخوان هنا فرق اليهود والنصارى وديانات فارس والهند والعراق ثم فرق المسلمين. وهى أول محاولة قبل ابن رشد لنقد التعدد والتشتت والتفرق فى علم الكلام من أجل صياغة نسقية كلية شاملة، ومن أجل تجاوز الجدل إلى الإشراق. يقتل أهل الشرائع المختلفة بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا كما يفعل النواصب والروافض والجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة. وحدث نفس الشيء عند العبرانيين بين الغيبية والسمعية، وفى الملة السريانية بين النسطورية واليعقوبية، وفى الملة الصابئية. فالاختلاف والتفرق مصير الملل كلها. كما وقعت الاختلافات فى الشريعة الواحدة عند اليهود والنصارى والمسلمين. والاختلاف المذموم ما كان فى المذاهب والآراء حتى ظهر دين

---

(١) جـ٤/٥١٤/٥١٨/٥٣٦-٥٣٨جـ٤/١٠٢-١٠٨.

الإسلام على جميع الأديان، واللغة العربية على جميع اللغات، فأصبح الدين واحدا. ولكن قوما من علماء الإسلام تعاطوا العلوم والكلام والجدل فتفرقوا في الدين مدعين أنهم ينصرونه ويدافعون عنه [1].

وعلم الكلام أكثر العلوم إثارة للحيرة والدهشة والشك والظن والخطأ والعدوان والبغض. يتقدم الجدل على النظر والبحث. يدخل فيه من ليس أهل له بالسؤال والمعارضة. فالسائل والمسؤول من الجهال. يقوم على التعصب والحمية دون ورع أو تقوى. الجدليون مقلدون فى الأصول وبالتالى جهال فى الفروع. فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. الجدل أشر صناعة على العلماء والأنبياء، وأشد عداوة للدين وأفسد للعقول. يعرف المجادلون الكلام الجيد والفصاحة والبلاغة ولكن يجهلون حقائق الأشياء. فتضيع الحكمة فى سبيل البلاغة، والمضمون حفاظا على الشكل. وكلام الجدليين ينقض بعضه بعضا. وآراؤهم أسخف من آراء الصبيان لشدة تعصبهم وإعجابهم بأنفسهم واعتقادهم بأصول خاطئة وفروع شيعية. الجدل أحد أسباب العداوة والبغضاء والخصومة، وأحد أسباب الخلاف فى العقائد والمذاهب. فكل مسألة يتنازع فيها اثنان، واحد من أهل الصناعة وواحد ليس من أهلها. ثم يتنازع أهل الصناعة اثنان متفاوتان فى الدرجة فيظلم أحدهما الآخر، أو متساويان فى الدرجة ولكنهما يختلفان فى قوانين الصناعة فيتنازل أحدهما عن رأيه للآخر أو يحتكمان لرأى ثالث [2].

الجدل فى ذاته كجزء من صناعة المنطق لا عيب فيه. إنما العيب فى طريقة استخدامه فى علم الكلام. وهو مستعمل فى علم أصول الفقه لحل قواعد الخلاف بين الأصوليين. ويتضمن أحكام السؤال والجواب، والاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن، وبالمحسوس على المعقول، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء، واطراد العلة فى معلولاتها، ومعارضة الدعوى بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة الأصل للفرع، ومقايسة الأصل بالأصل، والفرع بالفرع، ومعرفة لوازم الشناعات وما يعرض فيها وما ينتج عنها من انقطاع فى الاستدلال وشكوك وحيرة

---

(١) جـ٢/٣٦٦/٣٥٥/، جـ٣/١٦١/١٦٤/٣٨٠،جـ٤/٤٨٨/٣٥٦، أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الخامس، من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩٣-٦٥٣.

(٢) جـ٤/٤٣٩-٤٤٢أنظر نقدنا للجدل فى: العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص١١١-١١٣.

وتردد فى الحكم.

ويبدو أن إخوان الصفا يحملون الجدل أكثر مما يحتمل، ويحملونه أوزار الكلام والمتكلمين وكأن الجدل فى حد ذاته كمنهج لا يرقى إلى مستوى المعرفة الإشراقية المطلوبة. فليس خطأ الجدل مطالبة الأنبياء بالبرهان أو إنكار الرؤية حفاظا على التنزيه أو تفسير الرجوع إلى الله بمعنى تلقى ثوابه منعا للتشخيص، بالرغم من عدم ذكرهم المعتزلة وقد كانوا موجودين قبلهم والأشاعرة بعدهم. يستعمل القرآن الجدل مع الخصوم. وقبل الله أن يدخل فى جدل مع إبليس. وإذا كان له فى القرآن بعض المعانى السلبية فإن له أحيانا بعض الفوائد العلمية. صحيح أن معظم معانيه سلبية مثل الجدال بغير علم والإكثار منه، واستعماله فى الباطل وبعد بيان الحقائق البديهية، وعن سوء نية، وبعد بيان الحق، ولكن بعض المعانى إيجابية مثل جدال المرأة مع زوجها، والجدال مع المخالفين فى الرأى بالتى هى أحسن للوصول إلى الحق [١].

٢- **الاختلاف الطبيعى فى الدين.** ويعمم إخوان الصفا تجربة علم الكلام على الإيمان بالدين ووقوع الاختلاف فيه. فقد ترك الناس الدين بسبب الاختلافات فيه. ولما تأملوا بعقولهم اختلاف أهل الديانات، ووجدوا دين كل قوم معابا عند قوم آخرين، وعندما لم يجدوا مذهبا ولا دينا بلا عيب تركوا الأديان جملة دون معرفة أن العاقل بلا دين أعيب وأقبح. فالعيب ليس فى الدين بل فى رجال الدين كما قال الكندى فى رسالته للمعتصم بالله فى الفلسفة الأولى.

وقد يرجع السبب إلى اختلاف طبائع الناس وأمزجتهم وعصورهم، وتكيف الدين طبقا للواقع. فما هو مذموم عند قوم قد يكون محمودا عند قوم آخرين. وقد يرجع إلى اختلاف العادات والتقاليد بين الشعوب وارتباط الدين بها. وما يقبل عند قوم قد يرفض عند قوم آخرين. وقد يكون السبب فى أغراض واضعى الشريعة. العقيدة واحدة، والشرائع مختلفة. لا يختلف الأنبياء فى الدين سرا أو علانية. الاختلاف فى الشرائع فقط، أى فى الأوامر والنواهى، والأحكام والسنن. وهو اختلاف غير ضار نظرا لتطور الأزمان واختلاف المصالح تنظيرا لآية ﴿ ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾. واختلاف الشرائع مثل اختلاف الأدوية. الأنبياء أطباء. لكل شريعة زمان ومكان، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى

---

(١) ذكر الجدل ومشتقاته فى القرآن (٢٩)، معظمها سلبية (٢٦) ، والباقى إيجابية (٣).

ومحمد. الدين واحد والشرائع مختلفة. والذين أنكروا النسخ لا يعرفون الفرق بين الدين والشريعة. هذه الأسباب طبيعية. فليس هناك دين بلا رجال دين أى بلا سلطة دينية. ولا يوجد دين خالص بين الزمان والمكان والبشر أى دون واقع تاريخى، إنسانى اجتماعى. الدين سياق اجتماعى وسياسى ومرحلة تاريخية. الدين تاريخ للأرض حيث يقطن البشر وليس تاريخا للسماء. السماء بلا تاريخ لأنها بدون بشر (١).

والرسالة الأولى فى "الآراء والديانات" من القسم الرابع عن "العلوم الناموسية الإلهية والشرعية" أكبر رد فعل على علم الكلام. وهى ثالث أكبر رسالة بعد رسالة "الحيوان" ورسالة "السحر واللغات". ويبدأ تحليل أسباب الخلاف فى الدين من عدة مداخل: نظرية المعرفة، المنطق، الاجتماع، العقائد فى التوحيد والعدل خاصة قدم العالم وحدوثه. فالخلاف فى علم الكلام لا يرجع إلى الموضوع بل إلى الذات. وأخيرا النفس والأخلاق أى أثر هذه الاختلافات فى العقائد على سلوك الأفراد والجماعات. فالعقائد هى قواعد أخلاقية بدلا من التفرق، وحدة الجماعة وليس فرقة الأمة (٢). ويتكرر الموضوع فى رسالة "اللغات" آخر رسالة فى "الجسمانيات" فى الطبيعيات.

وترجع الأسباب المعرفية إلى التربة والهواء أى إلى العامل الجغرافى المؤثر فى المزاج، وإلى الأمزجة وتركيب الأخلاط أى إلى العامل الإدراكى النفسى، وإلى عادات التربية وطرق التحصيل أى إلى العامل الاجتماعى، وأخيرا إلى أشكال الفلك أثناء الميلاد طبقا لأحكام النجوم أى العامل الكونى. وهى أسباب خارج إرادة الإنسان. فالاختلاف طبيعى فى البشر. الاختلاف فى الآراء مثل الاختلاف فى الأبدان. وكما تختلف الأبدان فى أشكالها تختلف النفوس فى إدراكاتها (٣).

وقوى النفس ثمانية، الحواس الخمس بالإضافة إلى المتخيلة فى مقدم الدماغ، والمفكرة فى وسط الدماغ، والحافظة فى مؤخر الدماغ. فالحواس تعمل فزيولوجيا لأن

---

(١) جـ٤/٤٨٤-٤٨٨/٤٩٣-٤٩٨. هذا هو تصور المدرسة الاجتماعية التاريخية للدين عند كومت ودوركايم وبريل وعند كل فلاسفة التاريخ، هردر وهيجل وفيكو وكوندرسيه وتوينبى فى الفلسفة الغربية.

(٢) جـ٤/١/٤٠١-٥٣٨ أنظر "من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية" فى "من العقيدة إلى الثورة " جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٣٩٣-٦٥٣.

(٣) جـ ٤/١/٤٠١-٤٠٨.

النفس مزاج البدن كما يقول كثير من الطبيعيين. ويقع الخلاف في عمل الحواس ليس في القوى ذاتها من حيث إدراكها بل من حيث إدراكها لموضوعاتها وتوفر شروطها. فكل حاسة في حاجة إلى شرائط مثل الضوء للبصر، وإدراك اللون بواسطة الضوء، والأشكال بتوسط اللون [1]. وتتفاوت الحواس فيما بينها من حيث الشرف، السمع أو البصر كما هو الحال عند المتكلمين في نظرية العلم. عظمة البصر أنه معرض للخطأ وهو أشرف الحواس للتأمل في الطبيعة والوصول إلى حكمتها على عكس من يرى أن السمع أفضل الحواس لأن الوحي أتى سمعا لا بصرا[2]. وبعض المحسوسات مختصة بالذات والأخرى بالعرض. والخطأ يأتي في المدركات التي بالعرض. وتتفاوت الناس في القوة المتخيلة نظرا لتفاوت تركيبها العضوي وارتباطها بالمحسوسات وبالنفس، وعجزها عن تخيل شيئ لم تؤد إليه الحواس. ويتفاوت الناس في القوة المفكرة. من عجائبها تركيب القياسات والحكم بلا روية. ومن تأسيسها أثر الخيال على القياسات الخاطئة. لذلك لا يجب إصدار حكم على خيال أو إنكار شيئ لا يتصوره خيال. الحكم عقلي وليس إراديا وذلك مثل التفكير في كيفية حدوث العالم وخلق السموات والأرض ظنا وتوهما أن ذلك في زمان قديم بلا حجة أو برهان.

والقوة المفكرة هي التي تحكم بين الخصوم ودعاويهم بناء على المعرفة الشرعية الوضعية المعروفة بينهم، والمقاييس العقلية المتفق عليها بين الخصوم، ولا يمكن الحكم في الاختلافات في الآراء والمذاهب بينهم إلا بعد شاهدين من الحواس الخمس أو مقدمات أو نتائج من أوائل العقول. وأفعال القوة المفكرة نوعان: أفعال في ذاتها وما يخصها، وأفعال مشتركة مع غيرها، مع الحافظة والمخيلة في الرسوم، واللسان في اللغة، واليدين في الصنائع. فهي تجمع بين الفكر ونشاطاته، مثل الفراسة للطبائع، والزجر للحوادث والأهوال، والتكهين للكائنات بموجب الأفلاك، والمنامات للبشارات والإنذارات، والوحي والإلهام للنواميس وتدوين الكتب المنزلة. أما الفكر ذاته فيضم التفكر والاعتبار والتصور والتركيب والتحليل والجمع والقياس. التفكر لغوامض العلوم والسياسة، والاعتبار للأمور

---

(١) ويشبه ذلك تحليل الحسيين والعقليين لوسائل المعرفة في بدايات العصور الحديثة في الغرب عند لوك وهوبز وهيوم وكانط. وهو التصور المادي السيكوفيزيقي الذي نقده برجسون في " المادة والذاكرة ".

(٢) أنظر دراستنا: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أقرب في إلى الوجدان العربي؟ في "حصار الزمن" (تحت الطبع).

الباطنية، والتصور لحقائق الأمور، والتركيب للصنائع، والتحليل للجواهر البسيطة والمركبة، والجمع للأنواع والأجناس، والقياس للأمور الغامضة [(١)].

ونظرية العلم تسبق نظرية الوجود. وكما هو الحال فى علم الكلام للعلم طريقان . الأول الاستبصار والمشاهدة بالبصيرة واليقين وهو علم الحكماء صعودا من المحسوسات إلى الرياضيات إلى المعقولات إلى القياسات إلى القلب الصافى. والثانى الإقرار باللسان والإيمان بالقلب والتسليم بالملائكة والأنبياء والمؤمنين والعوام والخواص والصبيان، إلهام الملائكة، ووحى الأنبياء، وتسليم المؤمنين، وبرهان الخواص والعلماء، وتقليد العامى، وتعليم الصبيان من المعلمين والآباء والأمراء والملوك. فالدين علم وطاعة، عقيدة وانقياد، نظر وعمل. والعلم قسمان: علوم الدين، نبوية وحكمية، وعلوم الدنيا. فالحكمة والنبوة قرينان. والآراء الفاسدة إما فى الدين والسنة وعلومها وأحكامها أو فى الدنيا، الآداب والرياضيات والعلوم والصانع. وتشمل الطاعة عدة طاعات: طاعة الأولاد للآباء والأمهات، والصبيان للمعلمين، والتلاميذ للأستاذين، والأزواج لبعولتهن، والمرضى للأطباء، والجهال للعلماء، والرعية للسلطان العادل، والسلاطين والأمراء لخلفاء الأنبياء، والخلفاء للأنبياء، والأنبياء للملائكة، والملائكة لله. الله هو الآمر للملائكة، والملائكة للأنبياء، والأنبياء للخلفاء، والخلفاء للسلاطين، والسلاطين للرعية.

والسؤال هو: إذا كانت العلاقة بين الآمر والمأمور، الرئيس والمرؤس هى هذه العلاقة التراتبية التى تقوم على السمع والطاعة فمن الذى يقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إذا كانت علاقة الأدنى بالأعلى علاقة طاعة؟ ألم يحدث عصيان الأدنى للأعلى مرة على الأقل بالتساؤل مثل سؤال الملائكة الله عن جعل آدم خليفة فى الأرض وهو يسفك الدماء ويفسد فى الأرض، وعصيان إبليس رافضا السجود لآدم، وعصيان الخلفاء للأنبياء فى رأى معارضى عثمان، وعصيان السلاطين للخلفاء، بل وفى رأى غالبية الشيعة عصيان جبريل فى التبليغ ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فمابلغت رسالته﴾ [(٢)].

وبعد هذه التقسيمات يوضع سؤال: ماهى الخصال المانعة للإنسان من الشرور؟

---

(١) جـ ٤/١/٤١٦-٤٢٣.

(٢) جـ٤/١/٤٥٢-٤٥٥.

التفكير فى الأخلاق سلبا ابتداء من الدين، هل هو مانع من الأخلاق أم مساعد عليها؟ والجواب بديهى: أشر الناس من لا دين له، ولا يؤمن بيوم الحساب. فالدين أساس الأخلاق. الدين قامع جازر. الدين فى السر، فى عالم الضمير والفكر والوجدان، وفى العلن، فى القول والعمل، فى الجهر والإعلان. والسؤال هو: وماذا عن الأفعال الخيرة للملحدين؟ وماذا عن النفاق فى السر والعلن للمؤمنين؟ وماذا عن الأخلاق أساس الدين؟ وماذا عن الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء؟ [(١)].

والخلافات بين العقلاء فى أوائل العقول تمثل إعادة عرض ومراجعة لنظرية العلم عند المتكلمين لبناء علم العقائد. وترجع إلى أن المعقولات رسوم المحسوسات الجزئية ثم اجتماعها فى الأنواع والأجناس فى النفس، وهو سبب اختلاف المشايخ المجربين عن الأحداث. لاتوجد أفكار فطرية فى النفس، يمكن تذكرها بالتعلم. كما يتفاوت العقلاء فى درجات العقول وفضائلهم ومناقبهم وعدم اتفاقهم على رأى واحد. وعلى الإنسان أن يختار الأولى والأشرف. وربما كان أحد أسباب النبوة ونزول الوحى. كما أن خواص نفوسهم تابعة فى أفعالها لأمزجة الأبدان. وعجائب أفعالهم وظنونهم واختلاف صناعاتهم وتصاريفهم فى طلب المعاش وأحكام التدبير فى السياسات لا ينهض بها عاقل واحد. وغرائب العلوم والمعارف لا يمكن أن يحويها إنسان واحد. واختلاف أخلاقهم المتضادة فى الحسن والقبح ومجارى العادات لا تجتمع فى إنسان واحد. واختلاف دياناتهم ومذاهبهم لا يمكن الاتفاق عليها من عاقل واحد. وما يتم تعلمه بأوائل العقول تتفاوت هذه الأوائل فيما بينها بين الوضوح والغموض.

والحقيقة أن أوائل العقول لا خلاف عليها بين العقلاء. وهى لا تأتى من المحسوسات بل من طبيعة العقل. ولا تؤثر الاختلافات بين العقلاء فى الأمزجة والطبائع والعادات والأعراف والمهن والصنائع فى الاتفاق على بداهات العقول. إذ تتميز بوحدتها وبساطتها. وأوائل العقول لا تتأثر بطبقات العقلاء. ربما كان هذا الاختلاف من حكمة الله حتى تجد النبوة لها سببا وحتى يكون الإنسان خليفة الله فى الأرض يتم السجود له وإن تكثرت الأشخاص ونظرا لما به من اعتدال الفطرة. فالعادات الرديئة تخرجه عن الطبيعة[(٢)].

---

(١) وقد استخدم أثناء الجمهورية الثانية فى مصر "من لا إيمان له فلا أمان له" ضد المعارضة السياسية.
(٢) جـ ٤/١/٤٢٤-٤٢٧.

وفى المنطق هناك أصول متفق عليها وفروع مختلف فيها. فالمنطق نوعان: الأول منطق لغة ويشمل النحو، الأسماء والأفعال والحروف والإعراب، والخطابة، والسجع والفصاحة والأمثال والتشبيهات، والشعر. والثاني منطق حكم أو فلسفة ويشمل البرهان الألفاظ (إيساغوجى) والألفاظ (قاطيغورياس) وباريمنياس، وأنالوطيقيا، والجدل، والسفسطة. وهنا يخرج الإخوان عن المنطق الوافد بقسمة المنطق إلى لغة وبرهان، ووضع الخطابة والشعر والنحو فى اللغة، واعتبار المقولات ألفاظا. فالمنطق لغة وتصورات.

وتختلف هذه الأصول وضوحا وخفاء فى أذهان العلماء. وتقوم كل صناعة على أخرى نظرا لارتباط العلوم بعضها ببعض. وأهل كل صناعة أعلم بصناعتهم. وأعظم بلية من يتكلم فى صناعة من ليس بأهلها. ولا يجوز للجاهل بالصناعة مناقشة العالم بها. ولا بد من التعمق فى الجدل لمعرفة قواعد الحوار. والقصاصون هم أهل الجدل، وهو صنعة الصنائع. الغرض منها غلبة الخصم بحجة أو شبهة. أما الاختلاف فى الفروع فيرجع إلى الاختلاف فى الدربة. فالأصول نظرية، والفروع عملية (١).

وتختلف القياسات حسب الصنائع والعلوم والقوانين والبلاد، ولكن الغرض واحد، وهو مطلب الحق والعدل، ليس الحق النظرى فى النظريات بل العدل العلمى فى المعاملات. فالقياس ليس صوريا مجردا بل هو مطبق فى كل مجتمع وفى كل عصر. ومن ثم كان القياس أقرب إلى الميزان . وهو تصور دينى فى موازين العدل والقسط التى نصبها الله. هو لفظ قرآنى وليس أرسطيا. فالقرآن هو الميزان الحق، ميزان الموازين. وهى متعددة الأشكال والطرق ولكن موضوعها واحد وهو الحق العملى.

وهناك ثلاث أنواع من القياسات ابتداء من الداخل إلى الخارج، من الضمير إلى اللسان إلى اليد. فقياس الضمير هو قياس الحكماء والفقهاء أى ما يدور فى النفس والخاطر. وقياس اللسان عند النحاة والشعراء فيما يبدعونه من نحو وخطابة وشعر وموسيقى. وقياس الأيادى عند التجار والصناع والمهندسين بالآلات والموازين والمكاييل مثل القبان والشاهين والذراع والبركار والاصطرلاب والمسطرة والشاقول والزاوية وكافة آلات الرصد.

---

(١) جـ٤/١/٤٣٦-٤٣٨.

وقد ينشأ الخلاف فى القياس مما يؤدى إلى المنازعات إلى الذاكرة سهوا أو إلى العقل جهلا أو إلى اعوجاج الميزان أو إلى القصد غشا. كما ينشأ الخطأ فى القياس إما عن الجهل بصحة الموازين واستعمالها أو الجهل بحقيقتها وكيفية استعمالها أو الغرض من الموازين وربما تطبيقها فيما لا وزن فيه. ويمكن حسم الخلاف وتصحيح الخطأ باللجوء إلى الحواس واللغة وإلى القياس نفسه باعتباره منطقا دقيقا. وكل ذلك فى إطار الجهد الإنسانى والعلاقات الإنسانية وليس فى موازين الكون وإحصاء نعمه التى يصعب على الإنسان إيجاد موازين لها ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، ﴿أحصاه الله ونسوه﴾[1].

وتعرف أكثر العلوم بالقياسات. وتختلف باختلاف العلوم. فهناك قياسات الفقهاء والأطباء والمنجمين والنحويين والمتكلمين والمتفلسفين والجدليين والمنطقيين فى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

والقياس هو الحكم على الكليات الغائبات الصفات بالجزيئات الحاضرات. وهو غير مطرد، ومرتبط بالزمان والمكان، نظرا لفردية الوقائع على عكس الاستقراء. فاطراد القياس فى الصفات الذاتية لا العرضية. وأكثر الأخطاء فيه من استعماله اللاشعورى، وقياس ما لا قياس فيه [2]. وأمان الزلل فيه بالبرهان وهذا لا يتم بمجرد الاعتماد على الذكاء الفطرى دون الارتياض والتعليم والعون من الله. الاعتماد على الذات فى البداية والتوفيق من الله فى النهاية.

وتتقدم المعرفة ارتقاء من الحواس وإدراك الحاضر من خلال الزمان والمكان إلى الكتابة والقراءة إلى الأخبار والمعرفة عن طريق الرواية. ويشهد تطور الطفل على هذا الارتقاء المعرفى من الحس إلى الخبر. فإذا شارك الإنسان الحيوان فى الإدراك الحسى فإنه يمتاز عليه بالأخبار أى بالمعرفة التاريخية وفهم الأمور الغائبة عن الحس. ومعرفة القراءة والكتابة متأخرة عن فهم الكلام الشفاهى، وهو بدوره متأخر عن إدراك المحسوسات. المعرفة ارتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى المروى، من الإدراك الحسى إلى النظر العقلى إلى المعرفة التاريخية. ويكون الارتقاء على ثلاث درجات مثل الانتقال من المحسوسات إلى الكلام إلى الكتابة، من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى الالهيات أو على

---

(١) السابق جـ٤/٤٠١-٤٥٠/٤٤٣-٣٤٦.

(٢) جـ٤/١/٤٤٣-٣٤٦.

درجتين من المحسوسات إلى المعقولات أو من الحاضرات إلى الغائبات.

ونظرا لطبيعة الموروث يتم تفصيل المعرفة الخبرية أى المعرفة التاريخية التى تسترجع الماضى بالاخبار عنه عن طريق الرواية أو التى تدرك الحاضر بالحس والعقل وتدون إحدى لحظات المجتمع فى التاريخ أو تتنبأ بالمستقبل وتخبر عن توقعاته. وتقوم النبوة بالوظيفة الأولى، الإخبار عن الماضى، والمعاد بالوظيفة الثالثة، الإخبار عن المستقبل. أما الحاضر فتقوم به وسائل المعرفة البشرية الحسية والعقلية. وكما أن هناك وسائل التحقق فى المعارف الحسية والعقلية هناك أيضا طرق التصديق فى المعرفة التاريخية. فقد يكون الخبر كاذبا والمستمع مصدقا. وقد يكون الخبر صادقا والمستمع مكذبا. وتكون المعرفة التاريخية صحيحة عندما يتطابق الخبر الصحيح مع التصديق. ما يعلمه الإنسانس، إما حاضر بالحواس ويكون فيه مصيبا أو مخطئا وإما مستقبل غائب ويكون صحيحا أو فاسدا وإما ماض عن طريق السمع والإخبار ويكون صادقا أم كاذبا(١).

ويرجع خطأ العلماء لتفاوتهم فى القياس بين القياس الخطابى والقياس الجدلى والقياس الهندسى أو المنطقى أو الصورى. فالتقابل هنا بين الخطابة والجدل من ناحية وبين البرهان من ناحية أخرى والذى يشمل الرياضة والمنطق. وهى التفرقة التى استحوذ عليها ابن رشد فيما بعد منظرا إياها من الحكماء السابقين. فالقول بقدم الهيولى خطأ فى القياس، قياس هيولى الطبيعة على هيولى الصناعة. ماهية الهيولى أنها أجزاء صغار لا تتجزأ، نار أو هوء أو ماء أو تراب، وأنها أجزاء متماثلة فتكون المعادن والنبات والحيوان والكواكب من أدنى إلى أعلى. وهى أيضا جوهر بسيط روحانى معرى عن الكيفيات. العالم مصنوع يعقل بالعقل الغريزى، والهيولى مبدعة مخترعة بالعقل المكتسب.

والخلاف أيضا حول العلة الغائية وقياس الله عليها. والله غير الغائية. الغائية تنكر أن يكون خلق العالم لا لعلة، بختا وعشوائية، وتثبت خلق العالم بعلة. وقد يتم هذا الخلق بالعلم المسبق خلقا بالعلم أو بالحكمة أو بالإرادة والقصد. وكلاهما، العلم والإرادة صفتان ذاتيتان قائمتان بالنفس.

ويميز الإخوان بين طريقين للتفكير فى الأمور الحسية والعقلية والبحث عن العلل فى الطبيعة، يمين يؤدى إلى الهداية والرشاد،وشمال يؤدى إلى الغى والضلال. الأول طريق الكليات، طريق الدين المؤدى إلى الله. والثانى طريق الجزئيات، طريق العلم الذى

يبعد عن الدين ويشك فيه. والنظر فى كتب العلم ينتهى إلى الدين. فالدين حقيقة العلم. العلم وسيلة، والدين غاية. والتفكير فى الإنسان الحى، نطفة فمضغة فعظاما فلحما فجنينا ثم الروح، ثم طفلا وصبيا وشابا وعالما وزاهدا وعابدا وضعيفا وشيخا، تفكير فى الجزئيات يؤدى إلى العلم الذى يؤدى بدوره إلى الدين.

طريق الشمال يؤدى إلى الشكوك والحيرة والضلال والعمى لأن الإنسان قبل النظر فى العلوم والآداب والرياضيات وقبل أن يحسن أخلاقه ويهذب نفسه. يبدأ بالكشف عن الأمور الجزئية الخفية المشكلة على الحذاق من العلماء والفلاسفة. لايمكن معرفتها إلا بعد النظر فى العلوم الإلهية والأمور المعقولة والتفكر فى المحسوسة، والارتياض بهذه العلوم والمعارف والتأدب بها مع صفاء النفس وصلاح الأخلاق وإلا صعبت عليه الأمور، ورجع خاسرا متحيرا فاضلا وسواسا فينظر إلى العلم لما كان الفلاسفة هم العلماء [١].

يضع إخوان الصفا هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم فى تعارض، وعلى الإنسان الاختيار [٢]. والعجيب تسمية طريق الدين يمين وطريق العلم شمال، وهى علاقة تفضيل وليست علاقة مساواة. وإذا كان طريق الدين أصبح معروفا وسائدا فإن طريق العلم هو الذى به فلاح الناس ومصالح الأمم. وليس من الضرورى الاتفاق فى العلم فذلك جزء من اجتهاد العلماء. والاختلاف موجود أيضا فى الدين بين المفسرين. وإذا كان الدين طموحا فى الوصول إلى الطريق الكلى فإن العلم أكثر تواضعا يعرف إمكانياته وحدوده وفى نفس الوقت لا يعرف العلم العجز لأنه تجهيل واستعباد.

إن هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم، بين اليمين والشمال، هو تقابل قيمى وليس تقريرا لواقع. فالأول أفضل من الثانى. وهو بهذا المعنى تقابل مصطنع. فقد يؤدى التفكير فى الكليات إلى العلم الكلى كما هو الحال فى نظرية العلم المعاصرة التى تفسر الطبيعة كلها أسوة بالطبيعيات الذرية القديمة. كما أن التفكير فى الجزئيات قد يؤدى إلى الدين كما هو الحال عند الإخوان فى استدراج العامة بالتأمل فى العلل الجزئية من أجل الانتقال إلى العلل الأولى. والبحث فى الجزيئات هو أساس التساؤل والدهشة فى العلم. فالنظر فى الجزيئات لا يؤدى بالضرورة إلى الحيرة والشك

---

(١) جـ٤/١/٥٠٨.

(٢) هذا هو صلب التجربة الغربية.

والضلال. بل قد يؤدى إلى يقين يستند إلى الحس والمشاهدة والتجربة والاستقراء، وهو اليقين العلمى. لذلك نشأ "اللاهوت الطبيعى" والأدلة الطبيعية على وجود الله.

ويمكن النظر فى الأمور الطبيعية دون أخذ الإلهية فى الاعتبار. فالطبيعيات تسبق الإلهيات، والإلهيات نتيجة للطبيعيات. وإن اشتراط الرياضيات والآداب والعلوم هو نوع من الارتياض والدربة يعادل المنطق آلة العلم. أما استخدام اليمين والشمال فإنه قد يعنى عند المعاصرين اليمين واليسار، ومن ثم يكون الدين يمينا والعلم يسارا. وهناك دين يسارى مثل لاهوت التحرير وعلم يمينى مثل العلم فى النظم الرأسمالية. ويعادل هذا الموضوع الطبيعيات فى علم الكلام والتى تسبق التوحيد.

وفى الرسالة الرابعة، فى استنباط النفوس الجزئية لسائر العلوم من القسم الثانى من النفسانيات العقليات، انتقال من نظرية المنطق إلى نظرية العلم أو تحويل للمنطق من مستوى الرياضة إلى مستوى علم النفس مع بعض التحليلات اللغوية مثل واو العطف. وهى متصلة بعدة رسائل أخرى مثل "المبادئ العقلية" و"الحس والمحسوس". فالعقل شامل للحس[1]. والوجود مشتق من وجد، يجد، وجدانا، واجد، موجود. فاسم المفعول يقتضى اسم الفاعل كما هو الحال فى عاقل ومعقول [2]. والواحد يدرك بالحس والعقل والبرهان على نحو تصاعدى، انتقالا من الموضوع إلى الذات معرفة ثم من الذات إلى الموضوع وجودا. والعدم ما يقابل كل نوع من هذه الطرق الثلاثة، عدم من إدراك الحس، وتصور العقل، وإقامة البرهان. العدم نفى الوجود بطرق المعرفة الثلاثة، ولا يقال إنه واجد للأشياء بل موجود ومحدث ومخترع ومبدع ومسبق ومتمم ومكمل، ولا فرق إلا فى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الثلاثى أو الرباعى دون زيادة تعظيم، وهو تنزيه عن طريق النفى. وعلم الإنسان بالبارى علمان: علم الجمهور بالعزيزة، علم العامة الذى يقوم على الخوف والطمع كالبهائم، وعلم الخاصة بالبرهان. الحس قادر على معرفة العالم، والعقل قادر على معرفة العلم، والبرهان قادر على معرفة الله[3].

---

(١) وهذا مثل كل فلسفات القرن السابع عشر عند كبار الديكارتيين.

(٢) وهو ما سماه هوسرل Nose, Nome.

(٣) جـ٣/٢٣٦-٢٣٣. ويمكن إعداد عدة رسائل عن المنطق والرياضة، وعلم النفس، والمنطق واللغة عند إخوان الصفا.

الذات: البرهان - العقل - الحس
الموضوع: الله - العلم - العالم

والموجودات جسمانية تدرك بالحس وهى المولدات الكائنة والأركان الطبيعية والأجرام الفلكية أو روحانية تدرك بالعقل وهى الهيولى الأولى البسيطة المنفعلة، والنفس وهى بسيطة، والعقل وهو جوهر بسيط مدرك.

الموجودات:
- روحانى يدرك بالعقل:
  - العقل جوهر بسيط مدرك
  - النفس بسيطة، فعالة وعلامة
  - الهيولى الأولى بسيطة ومنفعلة
- جسمانى يدرك بالحس:
  - الأجرام الفلكية
  - الأركان الطبيعية
  - المولدات الكائنة

ثم يصور الإخوان هذه العقائد بحكايات رمزية كنوع من الأدب الشعبى للتسهيل والتفهيم والتثبيت وربما للترويح عن النفس تخفيفا من تجريد العقائد ومنطقها البرهانى أسوة بالقصص القرآنى. وقد استعمل لذلك الإخوان القصة والحكاية والرمز والمثل والأقوال المأثورة فى الأدب الشعبى. حكايتان من الوافد وحكاية من الموروث.

الأولى نبى الله توضأ من عين فى سفح جبل وارتقاه ليصلى، وفارس شرب من الماء هو وفرسه ونسى صرة أخذها راعى غنم، وشيخ مسكين على ظهره حزمة حطب ليستريح. رأى النبى أن الشيخ المسكين أولى بالكيس. رجع الفارس ولم يجد الصرة فضرب الشيخ وعذبه حتى قتله. وكانت الحكمة التى أعطاها الوحى للنبى أن أب الشيخ قتل أب الفارس من قبل وأن على أب الفارس دين لأب الراعى. وهى قصة يمكن قراءتها على أنحاء عدة سلبا وإيجابا. القراءة سلبا أن النبى فكر فى العدل، لو أن الشيخ أخذ الكيس، ولم يفعل شيئا لتغيير العالم، مجرد أمنيات دون تحقق فعلى. نظر النبى إلى الصراع من أعلى ولم يفعل شيئا للدفاع عن الشيخ الضعيف ضد الفارس القوى.

فالدين برج عاجى ونظر وتأمل. وهى ضد قانون الاستحقاق ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . والقصاص شىء والثأر شىء آخر. فهل الله منتقم إلى هذا الحد؟ هذا هو

جدل السيد والعبد فى التاريخ، وأن تاريخ العالم هو الحكم الأخير. ويؤدى ذلك إلى مسلسل العنف والانتقام إلى مالا نهاية. والثواب والعقاب فى الدنيا وليس فى الآخرة، وهى حجة الماديين الملحدين. وظيفة النبى الوضوء والصلاة والصعود إلى أعلى الجبل وليس الصراع فى الدنيا وأخذ حقوق الضعفاء من الأقوياء، والفقراء من الأغنياء. وقد تعنى القصة تبرير الوحى للشر والقتل والعنف ضد التسامح والعفو والمغفرة.

والقراءة إيجابا اجتماع الغنى والقوة، السلطتين الاقتصادية والسياسية فى رمز الفارس، المال والعدوان، الرأسمالية والاستعمار بلغة العصر، وعجز الفقير عن الدفاع عن نفسه. وحاجة الراعى للمال لا تقل عن حاجة الشيخ، يأخذه من الفارس، سارق عن سارق.عند الراعى كل شىء مشاع مثل العشب للغنم، والكل يفعل ذلك كعادة البدو الرحل. الماء للوضوء للنبى، وللشرب عند الفقير من عناء العمل وكما هو الحال فى المثل الشعبى "اللى عايزه البيت يحرم على الجامع". يسأل النبى الله بحثا عن العلم خارج ذاته وليس بالتأمل فى النفس والطبيعة. يبحث عن أصل الظلم، الدافع على الجريمة الأولى، قتل أب الشيخ لأب الفارس، ودين أب الفارس على أب الراعى. وهى حكاية تدعو إلى الثورة والغضب على الدين الذى يبرر وقوع الشر فى العالم. والأفضل للإنسان التوجه إلى الشمال بعيدا عن اليمين. وقد يكون هذا الغضب هو الهدف غير المعلن للإخوان. ولماذا لم تحدث المعجزات دفاعا عن المظلوم؟ متى تقع ومتى تغيب؟ (1) .

والحكاية الثانية عن نبى اجتاز نهرا فيه صبية تلعب وبينهم صبى كفيف يغوصونه فى الماء وهو لا يظفر بهم. فدعا النبى الله أن يرد بصره ويساوى بينه وبينهم . فرد إليه البصر وتعلق بآخر فغوصه فى الماء حتى قتله، وهرب الباقون. فطلب النبى من الله أن يكفيهم شره فاستجاب الله مما يبين اعتراض النبى على خلق الله وعدم رضائه بحكمه، وأن كل ما يجرى فى العالم بحكمة الله. والحكاية مشوبة بالإيجاب والسلب ولكنها إلى السلب أقرب. باعثها ظلم القوى للضعيف، الصبية الذين يضايقون الكفيف فى مكان خطر يهدد بالغرق. وبعد ذلك يبدأ بالسلب. إذ لم يدافع النبى عن الكفيف بل دعا الله لإحداث معجزة للمساواة بين البشر دون أن يغير الواقع بنفسه وتأديب الصبية وتحنين قلوبهم على الكفيف. وعجز مرة ثانية عن الدفاع عن الغريق الثانى الذى تشبث به الكفيف بعد أن

---

(1) جـ ٥٠٨/١/٤ .

أبصر. ولماذا استجاب الله للنبى ولم يعط الحكمة بدل التجربة والتضحية بالنفس؟ ما ذنب الغريق إلا أنه هزأ بالأعمى وهى جريمة لا تستحق القتل؟ ولماذا لم تتدخل المعجزة مرة ثانية لإنقاذ الصبى؟ ولماذا لم ترده كفيفا حماية للناس من شره؟ وهل الحنان ضار بالبشر إلى هذا الحد، ورد نعمة البصر إلى الكفيف؟ يبدو أن الشر مغروز فى طبيعة البشر، وأن التغيير لا يأتى إلا بالدعاء حتى يأتى الفرج من السماء. فقد هرب الصبية ولم يتكاتفوا لإنقاذ زميلهم الغريق. وتقوم الحياة على منطق السيد والعبد بإغراق الكفيف الذى أبصر لأحد الصبية بعد أن كاد هو يغرق قبل أن يرتد إليه بصره. فالشر ضرورى فى الكون فى كلتا الحالتين، العمى والإبصار. والحكمة فى قبول الشر الأقل وهو العمى درأ لشر أعظم وهى الحياة. وفى كلتا الحالتين الشر ضرورى، إنما الخلاف فى الدرجة. ومن ثم لا يوجد عدل أو قانون فى الكون مثل رفع الظلم. فالشر أقوى. ولعب الأطفال يؤدى إلى تدخل الكبار، فإن أعظم النار من مستصغر بالشر. وقد يؤدى مغزى الحكاية إلى الاستسلام كلية إلى الواقع وعدم تغيير شئ لأن كل تغيير جديد يكون أسوأ من الوضع القديم [١].

والحكاية الثالثة القصة المستمدة من القرآن، موسى والخضر وكلاهما نبى. موسى صاحب الشريعة، أمر ونهى، حدود ورسوم. والخضر صاحب سر وغيب وتستر وكتمان. اعترض موسى عليه طالبا الحكمة فى أفعال. واعتذر الخضر له لعدم استطاعته الصبر. ومدلول الحكاية أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب. إذ أن الاعتراض غير مقبول، سطحى ساذج. والإنسان لا يفهم إلا الظاهر دون الباطن. لا يجوز السؤال عن شئ وقبول كل شئ، الرضا ضد القلق، والتسليم ضد التساؤل. لا فرح ولا حزن على شئ، ربما سوء تأويل لآية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾. وتنتهى إلى نفس النتيجة، ضرورة الشر فى العالم، وقبول الشر الأقل تفاديا لشر أعظم، استشهاد يوحنا المعمدان وصلب السيد المسيح وموت سقراط، وحرق جيوردانوبرونو ومحاكم التفتيش ومذابح الأبرياء، كل ذلك جزء من الحكمة الإلهية. فالحكايات الثلاث تؤدى إلى نفس المغزى، الحقيقة لها ظاهر وباطن، وقبول الواقع أفضل من تغييره، والاستسلام للقضاء أعقل من الثورة عليه [٢].

---

(١) جـ ٤/١/٨-٥٠٩-٥٠٩.

(٢) ربما يجد الإنسان فى حياته بعض التصديق لذلك. ففى الثانوية العامة دخلت شعبة الرياضة لأكون مهندسا ثم خروجى منه إلى شعبة الفلسفة بعد أن ملأ أستاذ الطبيعة السبورة بمعادلات رياضية لم أفهم

٣- **الاختلاف فى العقائد والفرق.** وينقد الإخوان موضوع علم الكلام، نظرية الذات والصفات والأفعال أو أصلى التوحيد والعدل، وفى ذهنهم وهو ما سيصبح فيما بعد النسق الأشعرى. ينقد الإخوان بعض مباحث التوحيد فى علم الكلام مثل علم الله الأشياء قبل أن يخرجها من العدم إلى الوجود، وهو ما اتبع فيه بعض المتكلمين من أهل العصر بعض القدماء. فالمتكلمون يعطون الأولوية للعلم على الوجود فى حين يعطى الأخوان الأولوية للوجود على العلم.

ويخطئ المتكلمون فى إثبات رؤية الله، يثبتها الحشوية رؤية بصرية حسية. ويثبتها الأشاعرة بلا كيف. والمعتزلة وحدهم هم الذين يجعلونها انتظارا للثواب لأن الله لا يرى كالأجسام ولا تلتقى العين به لقاء جسميا فى رؤية حسية. وعند الإخوان الأجسام غير مرئية بالحقيقة إلا عن طريق الألوان، والألوان عن طريق النور. والنور ليس بجسم ولا عرض وكذلك الملائكة والشياطين والجن والأرواح والأنفس والعقل الفعال، كل ذلك ليس بجسم ولا عرض وإن كانت أفعالها تظهر من خلال الأجسام. وقد تجلى الله للجبل، والتجلى إثبات للرؤية. والله أعلم بصفاته. وقد أخبر أنه مرئى ولكن المجادلة تنكر الصفات. ويرد الإخوان عليهم فى إثبات صحة المنامات بأن الإنسان إذا رأى فى منامه رأسه مباينا لبدنه فبأى عين يبصر رأسه؟ فالنفس جوهر غير كمى لا ينقطع [(١)] .

وينقد إخوان الصفا المجادلة لأنهم لم يعرفوا ما الطبيعة عندما نسبوا أفعالها كلها إلى الله فوقعوا فى شبهة عظيمة وحيرة وشك. لما تبين لهم أن لكل فعل فاعلا، وشاهدوا أفعالا ليس لها فاعل نسبوها إلى الله حتى ولو كانت شرورا وفسادا. وهؤلاء هم المجبرة ثم الأشاعرة. فلما كرهوا نسبة ذلك إلى الله نسبوها إلى التولد أو البخت والاتفاق أو إلى النجوم أو إلى الله مكافأة ومجازاة أو إلى العرض وسابق النظر أو بالأصلح واللطف إلى

منها شيئا. وفى السنة الرابعة من الجامعة قلت درجاتى فى مواد علم النفس التطبيقى دفاعا عن علم النفس الخالص، وعلم الجمال نقدا لعلم الجمال الحسى دفاعا عن علم الجمال الوجدانى، وفى الفكر العربى الحديث نقدا لمحمد عبده. فسافرت إلى فرنسا غاضبا دون انتظار. وأثناء إقامتى بالمغرب تم طردى منها بعد عامين لمحاضرة عامة عن نظام الحكم فى الإسلام ونقد النظام الملكى فسافرت إلى اليابان بعد اعتراض أجهزة الأمن فى البحرين، واستمرارى فى اليابان بعد عدم قبولى فى الإمارات، فعظمت تجاربى فى الغرب والشرق.

(١) جـ ٥١٨/١٠٢/٤ .

آخر ما هو معروف فى التعديل والتجوير. وقد نقد الإخوان كل ذلك فى رسالة " الآراء والمذاهب والديانات ". فنسبة كل شئ إلى الله خطأ الأشاعرة الذين ينكرون أفعال الطبيعة. ونسبة بعض أفعال الطبيعة إلى التولد أو البخت والاتفاق أو النجوم أو العرض أو الأصلح أو اللطف أو الله مكافأة ومجازاة خطأ المعتزلة. الفلسفة إذن تجاوز التقابل بين الأشاعرة والمعتزلة. ويقول المعتزلة بالطفرة، والنقلة، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى أمور متوهمة لا وجود لها فى العالم.

والإيمان فعل باطنى، إضمار القلوب باليقين على تحقيق الإقرار باللسان. أما الإيمان الظاهرى فهو مجرد الإقرار باللسان تمييزا له عن اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركين. وهذا الإقرار تجرى عليه أحكام المسلمين من صلاة وزكاة وصيام وسائر أحكام شريعة الإسلام. وإذا أقر بلسانه وشك بقلبه فهو مسلم وليس مؤمن. وقد ذمه الله [١].

لذلك وقع الخلاف فى علم العقائد، فى التوحيد، فى مسألة الذات والصفات وهى أكثر المسائل إلجاجا ومحاجاة. مع أنه موضوع سهل إذا ما تم الاستبصار فيه بالنور الطبيعى. الخطأ فيه ناشئ أن البحث فيه يقاس على الأمور الجزئية كما سأل فرعون موسى، وتطبيق المقولات العشر للأشياء المصنوعة عليه. وقد اختلف الناس فيه إلى عدة آراء. فالله أولا شخص من الأشخاص الفاضلة، ذو صفات كثيرة ممدوحة، وأفعال متغايرة. لا يشبه أحدا من خلقه ولا يماثله، متفرد من جميع خلقه. وهو رأى العامة وكثر من الخواص (الطاوية). هو مبدأ الأخلاق والسلوك الفاضل. وهو ثانيا أيضا فى السماء فوق رؤوس الخلائق. وهو رأى المشبهة المجسمة الحسية، رأى الحشوية الذى يخاطر بالوجود فى المكان. وهو ثالثا فوق العرش، مطلع على أهل السموات والأرض. مطلع على أهل السماوات. ينظر إليهم، ويسمع كلامهم، ويعلم ما فى ضمائرهم. وهو رأى جيد للنساء والعبيد والصبية والجهال، رأى من لا يعلم شيئا من العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية والإلهية. وهذا يكفى لإثبات وجوده، ومعرفة وصايا الأنبياء والأوامر والنواهى، خوفا ورجاء، وعدا ووعيدا، وتجنب الزور والشرور وعمل الخير والمعروف صلاحا لهم ولمن يعاشرهم من الخواص، ولا يضرون الله شيئا مما اعتقدوه. فالاعتقاد به نافع عملا. وهو رابعا صورة روحانية سارية فى جميع الموجودات دون زمان أو مكان. لا تدركه

---

(١) جـ ١٣٢/٦٨/٤ .

الحواس ولا يقع فيه تغيير. لا يخفى عليه شئ. يعلم ويشاهد قبل كون الأشياء وبعد فنائها. وهو رأى أقرب إلى التنزيه العقلى. وهو خامسا نور بسيط روحانى ليس بذى صورة لعدم احتياجه إلى هيولى. وهو رأى أصحاب العلوم والمعارف والعقول. ينتقل من التنزيه كحكم عقلى إلى المجاز كصورة فى الخيال. وهو سادسا وأخيرا هوية وحدانية وقوة واحدة، وأفعال كثيرة، فاضت منه الموجودات. ليس بشخص ولا صورة، له أفعال كثيرة وصنائع عجيبة. معرفة هويته فى النفوس، فطرية لا اكتسابا. والسعادة نوعان: دنيوية وأخروية. وأحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية. وهو تصور شامل يجمع بين التنزيه والتشبيه، بين الدين والأخلاق، بين الله وتجلياته فى الطبيعة والنفس (١).

ومشكلة خلق القرآن وقدمه فرع على أصل الذات والصفات، وصفة الكلام، هو قديم من حيث هو كلام نفسى ومخلوق من حيث هو أصوات حسية. فالكلام لفظ ومعنى، إذا كان الكلام حروفا وأصواتا يحدثها المتكلم فى الهواء فهو مخلوق. وإذا كان المعانى والأفكار فى النفوس، والحروف والأصوات مجرد سمات وآلات، فهو قديم لأن الله لم يزل عالما بتلك المعانى. وإذا كان كلام كل متكلم إفهام غيره معنى بأى لغة وأى عبارة أو إشارة فكلام الله لجبريل إفهامه لتلك المعانى ثم إفهام جبريل لمحمد، ومحمد لأمته، وأمته بعضهم لبعض. وكلها مخلوقة. وإفهام الله لجبريل ليس مخلوقا لأنه إبداع. فهناك فرق بين الخلق والإبداع. الخلق بإيجاد شئ من شئ، والإبداع إيجاد شئ من لا شئ.

واختلف العلماء فى العلم الإلهى بالنسبة للمعلوم على رأيين. الأول أن معلومات الله لم تزل، وهى أشياء فى القدم، جواهر أو أعراضا لأن الشىء هو الذى يخبر عنه ويعلم. لذلك علم الله الأشياء قبل إخراجها من العدم إلى الوجود واختراعها. وهو رأى بعض القدماء ومتكلمى "هذا الزمان". والثانى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شئ سواه. وكان عالما بأنه سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر وأعراضا، يؤلفها على ما هى عليه الآن ثم فعل كما علم. والحقيقة أنه لا فرق بين الرأيين إلا أن الأول يتعلق بالمعلوم، والثانى بالعلم، الأول بالموضوع، والثانى بالذات (٢).

وقد وقع الخلاف فى أحكام النجوم بين العلماء. وانقسموا فيما بينهم إلى ثلاثة

---

(١) جـ ٤/١/٥١٦-٥١٧ .

(٢) جـ ٤/١/٥١٧-٥١٨. وهى التفرقة الشهيرة فى الظاهريات المعاصرة فى الغرب بين Nose, Nome .

آراء. الأول أنها دلالات على الكائنات قبل كونها. ولها أفعال وتأثيرات. وهى أحياء ناطقة، ملائكة الله، وملوك أملاكه، وسكان سماواته. وتم الوصول إلى ذلك بعد النظر فى العلوم الإلهية والطبيعية والرياضية، وتسمية المؤثرات روحانية الكواكب. وهو رأى الإخوان أيضا. والثانى أن لها دلالات دون تأثيرات نظرا لصحة تجارب الأمم والعصور، وما تواتر عن أهل العلم. والثالث أنها دلالات ولا تأثيرات لها، وترك النظر فى أحكام النجوم وإغفال تعاليمه والإعراض عن البحث فيه، وهو راى الفقهاء. وهو أقرب إلى الرأى العلمى والدينى. فهى موضوع للعلم الطبيعى وليس الإلهى. ولا شريك لله فى ملكه.

ويحاجج الإخوان منكرى علم أحكام النجوم انتقالا من الموضوع إلى المنهج أى من موضوع العلم إلى إمكانية العلم بين الإثبات والإنكار. يدافع الإخوان عن إثبات العلم ضد منكريه إذ لا يمكن ترك علم تعود الناس عليه وتعلموه بسبب إنكار فرقة له لمجرد شبهة. ونظرا لتفاوت الناس فى العلوم لا يمكن إبطال علم لخطأ الضعفاء فى الاستدلال. وكيف ينصب الله الأدلة لهم ثم يخطئون؟ ويتذرع الإخوان بالنبى إدريس على أنه هو واضع أسس هذا العلم مع أن الأنبياء ليسوا علماء ولم يؤسسوا علوما. قد يكون إدريس هنا هو الوعاء الذى وضع فيه هرمس الحكيم المثلث العظمة الذى نسب إليه القدمـــاء أيضا وضع علم الفلك.

والحقيقة أن عيوب مذهب إثبات أحكام النجوم لا تقل عن عيوب نفيه. فإذا كان الله قد نصب لمثبتى العلم فلماذا تركهم يخطئون ولم يضمن لهم حسن القياس؟ فإن العلم لا يبطل لخطأ فى الاستدلال بل لوقوعه كلية فى الخرافة. إن إبطال صناعة النجوم ليس فقط لخطأ فى الاستدلال بل لعدم توافر شروط العلم، موضوعا ومنهجا، مقدمة ونتيجة. إن النجوم الآن موضوع لعلم الفلك، وتأثيراتها موضوع للعلوم الطبيعية خاصة الأنواء والجغرافيا (١).

ويظهر الخلاف فى الرأى فى موضوع المشيئة والإرادة الإلهية فى آراء ثلاثة: الأول أن الله يعلم أشياء لا يريدها مثل الشرور والعصيان والكفر. والثانى أنه لا يجوز فى علم الله أشياء لا يريدها مع قدرته على تغييرها. والثالث أن الله لا يوصف بالإرادة والمشيئة إلا مجازا. وقد دلنا بالعلم فقط ما علم أنه سيكون ومالا سيكون لا يكون، ولا حاجة إلى الإرادة.

---

(١) جـ ٤/١/٥٠٠-٥٠٢.

وينتج عن هذا الخلاف مسألة أخرى وهى: هل يحوز علم الله المسبق بالمعاصى ثم محاسبة العباد؟ والرد بالإيجاب لأن الإنسان يظل مسئولا لأنه ترك الاجتهاد. وهناك مكان للتوبة والاستغفار. ولا ضرورة للاتكال على الرحمة، فلا لزوم للاحتجاج بعالم الله المسبق على فعل المعاصى.

ويمتد الخلاف إلى أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار. وهو موضوع صغير بالرغم من أهميته واختلاف المتكلمين فيه بين الجبرية والقدرية. عند الجبرية عواقب الأمور بخواتيمها. الأمور كلها التى تخرج من الكون إلى الفساد، ومن الوجود إلى العدم فى مقدور الله وفى علمه المسبق والإنسان لا يستطيع شيئا، ولا يقدر على شئ دون علم الله به وقدرته عليه. ونسبوا ذلك إلى القضاء والقدر. وخاصمهم القدرية وخالفوهم فى ذلك. فالأوامر والنواهى، والمدح والذم والوعد والوعيد على الإنسان العاقل المستطيع. وهو محجوج دون أن يحتج عند الله أو عند الناس بالقضاء والقدر وعلم الله المسبق لأنه لم يعرف ذلك قبل الفعل بل بعد الفعل أو الترك (١).

ويبدو أن الإخوان هنا أقرب إلى الجبر منهم إلى خلق الأفعال. فليس أحد من المخلوقين بقادر على شئ من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلا إذا أقدره الله عليه، قواه ويسره دون إجبار لأحد منهم على فعل أو عمل أو ترك. كل قدرة متعلقة بالتيسير أو مع الدواعى على الفعل والترك. وكل ميسر لما خلق له. وكل قد سبق فى علم الله، وهو القضاء المبرم والقدر المحتوم. وهما من موجبات أحكام النجوم وتأثير الأشكال الفلكية. ولا عجب من عدم ذكر الأشعرية لأن الرسائل كتبت حوالى ٢٧٠هـ وتوفى الأشعرى عام ٣٣٠هـ. والحقيقة أن الجبرية كانت إفرازا من السلطان، والقدرية من إفراز المعارضة. فالعقائد سلاح أيديولوجى فى الصراع السياسى (٢).

واختلف العلماء أيضا فى الوعد والوعيد. فعند البعض واجب على الله الوفاء بالوعد والوعيد وإلا كان كاذبا. وعند البعض الآخر أن الكذب فى الخبر، بأنه قد فعل وهو لم يفعل. أما الوعد بالفعل ثم لا يتحقق الفعل فإنها مخالفة. والمخالفة فى الوعد عدم وفاء، وفى الوعيد رحمة وإشفاق وكرم وسماحة وإنعام مثل قول الشاعر :

---

(١) جـ ٤/١/٥١٨-٥١٩.

(٢) فصل فى مسألة الجبر جـ ٤/٤٩٨-٥٠٠ .

وإنى إذا أوعدته أو واعدته ∴ لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

ووقع الخلاف أيضا فى وقت وفاء الوعد لثواب المحسنين وكيف يكون بين رأيين. الأول يجعله فى الآخرة بعد الممات، عند العامة بعد خراب السماء والأرض ثم البعث، وعند الخاصة الحكماء وجود متأخر عن الكون. والثانى إنكار الآخرة وجعله فى الدنيا قبل الممات. إيمان العوام أقرب إلى التقليد، وإيمان الخواص أقرب إلى العلم. الأول تجسيم والثانى تنزيه. الأول واقع، والثانى مثال. الأول شئ حسى، والثانى صورة فنية.

ويتفاضل جزاء المحسنين فى الآخرة بحسب درجاتهم فى المعارف واجتهاداتهم فى الأعمال الصالحة، وأجود أحوال العامة والجهال كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح من العبادات المفروضة والمسنونة فى الشرائع المشغلة لهم عن فضول وبطالة كى لا يقعوا فى الآفات. وأفضل أعمال الخواص التفكر والاعتبار بتصاريف أمور المحسوسات والمعقولات خاصة فيما يتعلق بالدين . وقد تكون أفضل أعمال الخير خصلة واحدة هو التفكر[1]. الشرائع للعاطلين ولحمايتهم من الآفات على عكس أهل النظر والاعتبار.

ويبدو هنا التحول من الكلام إلى الفلسفة. فالمعاد من الأمور السمعية عند الأشاعرة وهى قضية الواجبات العقلية عند المعتزلة وقانون الاستحقاق. والخلاف فيه بين الوجوب واللاوجوب ، بين المعتزلة والأشاعرة ، وليس بين المعتزلة أنفسهم. وكثيرا ما تظهر الموضوعات الكلامية بلا عناوين على عكس حدوث العالم وقدمه. فالكلام يذوب فى الفلسفة عن طريق نقد منهجه وموضوعه وغايته وتصوراته. فالإخوان قريبوا عهد بالكندى. وينجح الفارابى فى التحول كلية من الكلام إلى الفلسفة بالرغم من استمرار نقده عند التوحيدى وابن سينا وابن رشد.

ويعطى الإخوان نماذج الاختلاف فى العقائد على طريقة المعتزلة من عقيدتين: التوحيد والعدل. ويركز التوحيد على حدوث العالم. ويشمل الخلق والعناية والتدبير والحكمة والنظام. كما يشمل بعض الموضوعات الأخرى مثل الملائكة وبنى آدم والمصطفين والأمر والنهى والحساب والعقاب وكل ما يتعلق بالمعاد، وكأن الخلق فى البداية يحيل إلى البعث فى النهاية، وكلها مستنبطة من حدوث العالم.

---

(١) جـ ٥٠٥-٥٠٢/١/٤.

فالآراء الحكمية فى العالم رأيان. راى الدهرية الأزلية، والثانى راى المحدثة المعطلة. ويرد عليهما الإخوان باللجوء إلى نظرية العلل الأربعة، الصورية والتمامية والفاعلة والهيولانية. فالقول بقدم العالم نتيجة عدم فهم العلل الأربعة ومعانيها الدقيقة. وأدى الجهل بالعلل الثلاثة الأولى، الصورية والغائية والمادية إلى إنكار العلة الفاعلة نظرا لارتباط العلل بعضها بالبعض الآخر مع أن الدهرية كان لهم بعض التمييز والفهم. كل شئ فيه أشياء ثلاثة من الصنعة، الشكل والنقش والتصاوير. ولكن الدهرية لم يروا أنواع التضاد فى النقوش والأصباغ وأنواع العلل الصورية. الدهرية عاجزة عن البحث لخواء النفس، والإعجاب بالذات، والغرور بأبحاثهم. فالجهل يرجع إلى نقص الأخلاق. والباحث فى العلل يحتاج إلى نفس زكية فاضلة تجمع بين العلم والعمل، وذهن صاف خلو من الغش والدجل، ونظر دقيق وبحث سديد (١).

كما يرجع خطأ الدهريين إلى آفة العقل. فالعقل هو العقل الأخلاقى نظرا لارتباطه بالنفس، والنفس بالجسد. لذلك لزمت مقاومة الجسد حتى تصفو النفس ويصح العقل. ومناقب العقل كثيرة لا تحصى. وآفاته كلها آفات النفس مثل: الهوى الغالب، العجب المفرط بالنفس، الكبر المانع عن قبول الحق، الحسد للاقتران، الحرص على الشهوات، العجلة وقلة التثبت، البغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، الميل والتعصب لمن يهوى، الحمية الجاهلية عند الافتخار والأنفة من الانقياد والطاعة. وهو العقل الأداتى الطيع للرؤساء والحكومات وليس العقل أداة للثورة (٢).

لم يذكر الإخوان آية ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وهم أكثر الحكماء استشهادا بالآيات والأحاديث خاصة وأن المصطلحات الفلسفية من الوافد لم تستقر بعد كما هو الحال عند الكندى. فالغائية مازالت التمامية. ويظل السؤال قائما: لماذا تصور الله من جانب العلة الفاعلة دون العلة الصورية أو الغائية أو المادية؟ (٣). وهل الدهرية تنقصها الأخلاق وهو نقد الأفغانى لها الذى هو أقرب إلى النقد الخطابى منه إلى النقد البرهانى؟

---

(١) جـ ٤/١/٤٥٦-٤٥٩.

(٢) انظر دراستنا " العقل والثورة عند ماركوز "، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٤٦٦-٥٠٢ .

(٣) عند كانط وفشته وهيجل فى الفلسفة الغربية الله أقرب إلى العلة الغائية.

والسؤال الآن: كيف يكون خطأ القول بقدم العالم هو معرفة العلة الفاعلة قبل معرفة المعلول؟ [(١)]. وعلماء الكلام يدعون أنهم يبدؤون بالمعلول قبل العلة فى الأدلة على وجود الله، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب. إن القول بقدم العالم ينهى التشخيص فى النظر إلى الطبيعة، وردها إلى ذاتها، وقضاء الاغتراب عنها، والتحول من العلم إلى العالم، ومن الفعل إلى الفاعل. والقول بأن العالم مصنوع بالإضافة إلى أنه تشخيص الطبيعة عاقلة تحتوى على قوانينها فى ذاتها، وتعمل من تلقاء نفسها. وتشخيص الطبيعة تصور بسيط ساذج يخاطب هوى العامة ويطابق الإيمان الشعبى والطرق-البدائية فى التفكير وإحراج الخاصة أمام العامة. إن البحث فى العلل المادية، كما هو الحال فى علم الأصول أكثر اقترابا إلى العلم من البحث عن العلل الصورية والغائية والفاعلة. العلة الصورية فى الرياضيات والعلة الغائية فى الأخلاق، والفاعلة فى الدين، والمادية فى العلم. وإغفال العلل المادية يؤدى إلى التحول من العلم إلى الأخلاق والدين ومن ثم إلى تدمير العلم والأخلاق معا. فالأخلاق فى النفس بالرغم من أن الطبيعة عاقلة [(٢)].

وفى حدوث العالم إما أن يكون العالم محدثا مصنوعا له علة واحدة مبدعة ومخترعة، حى قادر حكيم، وهو راى الأنبياء وبعض القدماء الموحدين والحكماء أو أن يكون محدثا مصنوعا بعلتين قديمتين أزليتين، علتان عند اليونان، فاعل ومنفعل، والهان عند زرادشت. والقول بأصلين قديمين، فاعل ومنفعل شنعة وقبح. ويدل على نقص وعجز فى كليهما. وينتهى إلى خلل العالم وفساد كلى. وهو نقد أقرب إلى دليل التمانع عند الأشاعرة الذى صاغه الأشعرى فيما بعد.

كما يؤدى إلى انتفاء الشر ومسئولية الإنسان عنه. العالم متقن من حيث سعته، وكثرة خلائقه، خال من الفساد والشر البتة، على أحسن نظام وترتيب. الشرور فى عالم ما تحت فلك القمر، فى العالم الإنسانى. عمر الإنسان هو عمر العالم لا يوجد إلا فى الإنسان وليس فى الحيوان والنبات وسائر الموجودات. ولا يوجد إلا لأسباب عارضة

---

(١) جـ ٤/١/٤٥٩-٤٦١.

(٢) وهذا هو موقف الرواقية القديم وحكماء المسلمين ومعظم الفلاسفة الغربيين فى العصر الحديث مثل اسبينوزا وكانط.

وليس بالقصد من الفاعل بل لنقص فى الهيولى وعجز ما فيها عن قبول الخير. ويوجد فى وقت دون آخر وليس على الدوام.

يعرض الإخوان الموضوع فى إطار من تاريخ الأديان القديم كما هو الحال عند مؤرخى الفرق كابن حزم أو الشهرسانى بالإضافة إلى أساطير الخلق فى الشرق القديم. ويبدو ارتباط التوحيد بالعدل. وقد يكون الدافع على القول بالهين تفسير مشكلة الشر، وجعل الخير والشر إلهين. فالثنائية فى التوحيد إنما هى ناتجة عن الثنائية فى العدل [(١)].

فإذا بطل القول بأصلين لم يبق إلا القول بعلة واحدة قديمة. ويستعمل الإخوان برهان أهون الضررين. فالقول بوجود فاعلين قديمين قبيح، والقول بوجود فاعل واحد قديم أقل قبحا اعتمادا على دليل التمانع مما يبين المصدر الداخلى لعلوم الحكمة، علم الكلام. وإذا كان القول بعلة واحدة قديمة أفضل من القول بوجود أصلين قديمين يكون القول بحدوث العالم النتيجة الطبيعية لذلك، انتقالا من الأكثر ضررا إلى الأقل ضررا إلى الخالى من الضرر. وهى برجماتية نفعية.

كل شئ فى هذا العالم مصنوع. وحاجة المصنوعات البشرية إلى العناصر أكثر من حاجة الطبيعة. فإذا احتاجت الطبيعة إلى الهيولى والمكان والزمان والحركة فإن المصنوعات البشرية فى حاجة إضافية إلى الأدوات والآلة. وإذا كانت النفس فى حاجة إلى الحركة والهيولى فإن الإلهى لا يحتاج إلى شئ. ويقوم تصور الصنعة أيضا على تشخيص الطبيعة وليس على موضوعتها، وخلط بين الطبيعة والصنعة. بل إن التمييز بين المبدع والمصنوع الأول لله والثانى للإنسان، الأول من عدم والثانى من شئ، لا يغير من الأمر شيئا. وهى ألفاظ ابن رشد فيما بعد [(٢)].

وكل ذلك لا يعرف إلا بعد معرفة النفس [(٣)]. مما يدل على سيادة موضوع النفس فى البيئة الثقافية التى خرج منها ابن سينا. يعتمد الإخوان على الحجج النقلية وابن سينا على الحجج العقلية. لذلك تقل التصورات عند الإخوان وتكثر الآيات فى حين تقل الآيات عند ابن سينا وتكثر البراهين. الغاية واحدة، النفس جوهر وليست جسما، حى فعال مؤثر.

---

(١) جـ ٤/١/٤٦١-٤٦٣.

(٢) جـ ٤/١/٤٦٤-٤٦٧.

(٣) هذا الذى يسميه هوسرل نشأة العالم فى الشعور Der Ursprung der Welt .

والعقل أشرف من النفس. بل إنه أشرف الموجودات على الإطلاق. وهو مقر بأنه مبدع من الله. وهو نوعان: غريزى يتأمل المحسوسات، ومكتسب أصفى نفسا، يعلم حدوث الهيولى. ويتم إثبات حدوث الهيولى بعد النظر فى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. فالموضوعات إما طبيعية مثل الأركان الأربعة، والحيوان والنبات والمعادن أو بشرية مثل ما يعمله الصناع فى الأسواق أو نفسية مثل الأفلاك والكواكب والأركان أو إلهية كالعقل الفعال والنفس الكلية والهيولى الأولى والصورة المجردة.

والسؤال الآن هو: هل إدراك علة واحدة قديمة يؤدى إلى القول بحدوث المادة أم العكس، إدراك حدوث العالم يؤدى إلى القول بعلة قديمة؟ طريق المتكلمين الثانى، البداية بحدوث العالم لإثبات علة قديمة، وطريق الإخوان الأول، البداية بإثبات وجود علة قديمة لإثبات حدوث العالم. طريق المتكلمين من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئى إلى الكلى صعودا، وطريق الحكماء من المعقول إلى المحسوس، ومن الكلى إلى الجزئى نزولا. وهو التقابل بين التأويل والتنزيل. وكلاهما ثنائية رأسية متطهرة وموقف أخلاقى مثالى صوفى مغترب من الحياة. فالمعرفة أفقية من الماضى إلى الحاضر مثل المعرفة التاريخية أو من الحاضر إلى المستقبل مثل المعرفة المستقبلية أو تقدمه المعرفة بإصلاح القدماء.

ولا ينفصل أصل العدل عن أصل التوحيد كما هو الحال عند المعتزلة بصرف النظر عن أيهما أسبق، أيهما علة وأيهما معلول. وعلى اعتبار أن التوحيد هو الأصل هناك رأيان فى الهيولى. الأول أنها قديمة عديمة الصور ثم صورها الله فى أجسام بأبعاد ثلاثة وأشكال كريات، مسكن للنفوس السارية فى العالم، أجناس الملائكة وقبائل الجن. أما الأرض فقد خلقت من أجل البعث والخلود. والثانى أنها مخلوقة. والشر فيها بالعرض لا بالقصد فى كل من الرأيين طبقا لمنطق الثنائية المتطهرة. الشر هو عدم الخير أو نقصه. وأسبابه إما سعود الفلك ونحوسه أو الأمور الطبيعية فى الكون والفساد والآلام والأوجاع أو جبلة الحيوانات وطباعها من تآلف وتنافر ومودة وتباغض وإما النفوس التى تحت الأمر والنهى، سعادتها ونحسها فى الدنيا والآخرة. والخير والشر درجات ومراتب بين الخير الأقصى من أعلى والشر الأقصى من أسفل طبقا لنظرية الفيض. والحقيقة أن سعود الفلك ونحوسه ليس من الله وإلا كان شركا. وكيف يصدر الشر عن الله وهو الخير المطلق؟ وكيف يكون الخير بالقصد والشر بالعرض وأفعال الله قصدية لا عرضية وتتجه

نحو غاية؟ ولماذا يكون قسم من البشر مع الحيوان الذى يعانى من الشر العرضى بينما يتمتع القسم الآخر بالخير الأقصى؟ أليست هذه القسمة أقرب إلى الظلم منها إلى العدل؟ وكيف تكون حكمة الموت عدم اكتظاظ الأرض حتى لا تضيق بمن عليها وفى الأرض خير عميم، والموت فى النهاية عذاب وفراق [1]؟.

والشرور بالنسبة إلى الحيوان إما الآلام التى تعرض لها دون سائر الموجودات كالجوع والعطش أو الضرب والصدم والكسر أو الأمراض والأسقام أو العداوة التى فى جبلتها أو الأفعال بالقصد والإرادة غير العاقلة والخيرات التى تنسب إلى جبلة الحيوانات بالقصد الثانى وليس بالقصد الأول فى حين أن الخيرات التى تسبب إلى الله بالقصد الأول وليس بالقصد الثانى. وهو نوع من التنزيه النفسى والإسقاط المزدوج، يسلب عن الحيوان ما يعطى لله ويسلب عن الله ما يعطى للحيوان طبقا للتصور الرأسى بين الأعلى والأدنى. وهو رأى الحكماء على الأغلب.

كما ينسب الشر إلى النفس انتقالا من الموضوعية إلى الذاتية مما يدل على أن الأمر كله إنشاء. وهو نوعان: الأول نتيجة لاكتساب الأعمال، وهى من الأدنى إلى الأعلى أعمال وحركات، كلام وأقاويل، آراء واعتقادات، أخلاق وسجايا، علوم ومعارف. والثانية جزاء للأعمال. والأعمال المكتسبة خير وشر فى آن واحد تأويلا لا شعوريا لآية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

والخيرات والشرور إما عقلية أى فعل شئ طبقا للشروط وإما وضعية. وهى الأوامر والنواهى الشرعية. والله معلم الكل من الله إلى العقل الفعال إلى النفس الكلية إلى الملائكة إلى أصحاب النواميس إلى الأستاذين إلى البشر نزولا وكأنه لا يوجد تعلم ذاتى، وكان البشر مجرد متعلمين وليسوا معلمين، ناقلين وليسوا مبدعين [2].

وينقد إخوان الصفا الفرق الكلامية الإسلامية وغير الإسلامية، ويوضع الحكماء معهم وكأنهم فرقة كلامية ويسمونهم الطبيعيين المنطقيين دون ذكر للإلهيين وكأن إخوان الصفا هم الالهيون وحدهم. وكلهم يتصورن الدين على أنه عقائد. فيقعون فى التشبيه

---

(١) جـ ٤/١/٤٧١-٤٧٦.
(٢) جـ ٤/١/٤٧٦-٤٨٠ .

(التوحيد) والتعطيل (العدل).

يبرز الإخوان الخلاف بين الجبرية والثورية فى موضوع خلق الأفعال. وكلاهما يعتمد على النقل، وينقدون رأى الجبرية لأنه يؤدى إلى فعل المعصية وارتكاب الفاحشة. فهى عقيدة أصحاب الكبائر من الذنوب لأنهم علموا أنها إذا انتشرت فى العالم بعد ذهاب أيامهم وانقراض دولتهم يكثر لعنهم وسبهم وشتمهم. تخشى الناس من نقدهم وهم فى السلطة. فإذا توفوا قيل بقضاء الله وقدره، وما شاء الله قدر. فيستمر ذكراهم، ويتم التستر على أفعالهم. الجبرية جبر فى الدنيا، وتستر على القبائح بعد الموت. فيقتنع جهال الناس خاصة النساء. فإذا اعترض أحدهم عليهم أتهم بالكفر والقدرية أى الاعتزال والقول بخلق الأفعال، وإمكانية الاحتراز من القضاء والقدر، ولم يعرف الناس معناه، ولم يطلبوه من أصله. نشأ على ذلك القليل، واعتمده الكثير، وهو مذهب أكثر العوام. ويقارن الإخوان بين الخوارج واليهود. كل فريق يعتبر أن سفك دماء المخالفين وكل يكفر بالرب حلال. ويشار إليهم كخوارج لخروجهم فى أطراف المملكة ثم الغارات عليها.

وأما الحشوية فهم أيضا من أهل الجدل يتعصبون فى الورع من غير حقيقة ولا معرفة بأحكام الدين. يكفرون المؤمنين بالذنوب ويفسقونهم، ويحكمون عليهم بالخلود فى النار بغير علم ولا برهان بل بقياسات ملفقة بعقول ناقصة. انقطعوا عن الله، ويئسوا من روحه، وقنطوا من رحمته. فهم مزايدون فى الإيمان. كما اعتبرت الحشوية أن أصوات الرعد للملك، يزجر السحاب ويسوقه ويفرقه يمينا وشمالا، وأن الملائكة يسبحون بتسبيحه ويسكتون بسكوته. وهذا عمى البصيرة، وقلة عقل، وتمام جهالة. فالإخوان ينقدون الحشوية لغلبة التأويل الحرفى المادى للنصوص، ولعدم تحليل ظواهر الطبيعة تحليلا عمليا كما فعلت الفلسفة. يفهم الحشوية المعانى على مستوى العوام والنساء والصبيان. البلاغة عندهم حسن الصوت وحلاوة النطق وصفاء الكلام.

وبالرغم مما يبدو على فكر الإخوان من تيار شيعى إسماعيلى إلا أنهم ينقدون التشيع. فمن الشيعة من يقول إن الأئمة يسمعون النداء، ويجيبون الدعاء. وهو غير صحيح. ومنهم من يقول إن الإمام المنتظر مختف من خوف المخالفين وهو ظاهر يعرفهم وهم له منكرون. يرفض الإخوان إذن تأليه الأئمة وغيبتهم. ويعتقدون أن الأنبياء خزائن علم الله، وأن الخلفاء والأئمة وارثون علم النبوات دون معرفة معنى ذلك أو التصديق به.

ينقد الإخوان الفهم السطحى لعقائد الشيعة مثل أن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأئمة خلفاء الرسل، وهو ما تقول به الشيعة الثورية حتى الآن [1].

وقد جعل قوم من الأشرار التشيع سترا لهم عما يرتكبونه من مخالفة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فيتركون كل مأمور، ويرتكبون كل محظور، إظهارا للتشيع، واستعاذة بالعلوية. فهم ينسبون إلى التشيع بأجسادهم لا بنفوسهم. يسمون أنفسهم العلوية وليسوا من العلويين. لا يعرفون من القرآن إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه. لا يتعلمون علما، ولا يدرون فقها، ولا يقيمون صلاة، ولا يؤدون زكاة، ولا يحجون بيتا، و يعرفون جهادا، ولا يجتنبون حراما، ولا ينتهون عن منكر، ويركبون كل قبيح، ولا يتوبون. يستطيلون على الناس، وينفرون من الشيعة. فهم أبعد الناس عن حقيقته، وأسرار حكمته إلا الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيرا. الإخوان حركة تطهير داخل التشيع ضد أدعيائه الذين يسقطون التدبير، ويتسترون به من أجل الإباحية [2].

والبعض جعل التشيع مكسبا له مثل النائمة والقصاصة. لا يعرفون من التشيع إلا التبرى والشتم والطعن واللعنة والبكاء وحب الشيعة وترك طلب العلم، وتعلم القرآن والتفقه فى الدين. شعارهم لزوم المشاهد، وزيارة القبور كالنساء، والتواكل، يبكون على فقدان نفوسهم والبكاء على فقدان النفوس أولى. وهو ما عرضه التشيع الثورى المعاصر وتحويل مظاهر الحزن والبكاء التقليدية يوم عاشوراء إلى يوم فرح بعد انتصار الثورة[3].

وينقد الإخوان المتكلمين لعدائهم للفلسفة وجهلهم بها ثم إنكارها وهم لا يعلمونها. وقد يضعون فى إبطالها مقالات مزخرفة يعارضون بها الحكماء والعلماء ويشنعون عليهم. وقد فعل ابن خلدون ذلك فيما بعد فى فصل " فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها " باعتباره مؤرخا أشعريا. فيبطلون العلوم الفلسفية مثل علم المنطق والطبيعيات ويعتبرونهما كفرا وزندقة وإلحادا يؤديان إلى المحالات والخرافات. ويبطلون علم الهندسة باعتبارها وهما لا حقيقة لها. ويبطلون علوم الطب وأنها لا منفعة فيها. وأخيرا يبطلون علم النجوم، وأن الكواكب جمادات، وأن الأفلاك لا وجود لها. لقد تركوا النظر فى علم

---

(١) انظر طبعتنا: الإمام الخمينى: الحكومة الاسلامية، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) جـ ١٤٧/٤-١٤٨.

(٣) انظر نشرتنا: الإمام الخمينى، جهاد النفس او الجهاد الاكبر، القاهرة ١٩٨١.

أحكام النجوم، واعتبروا أحوال الفلك وأشخاصه وحركاته ودورانه من الأمور الطبيعية. وعادوا أصحابه. ومن ثم يكون انشغال الفلاسفة إضافة على علم الكلام، والانتقال من العقيدة إلى الكون، ومن التوحيد إلى العالم.

بدت خطورة علم الكلام عند إخوان الصفا فى الجدل فى مقابل الإشراق، والفرقة فى مقابل الوحدة، والخصومة فى مقابل المحبة. وربما يكون الدافع على هجوم الإخوان على المتكلمين لأنهم هم الذين ناظروا الشيعة وجادلوهم واثبتوا أخطاء عقائدهم وسوء تأويلهم. فهم أهل الحجج والبرهان لكشف الزيف والبطلان. والإخوان يعتمدون على الإيحاء والإقناع والحيل النفسية للدعاة وطرق استمالة الجمهور (١).

وينقد إخوان الصفا الفرق الإسلامية والفرق غير الإسلامية مثل اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والمسلمين الذين جادلوا من أجل إثبات بقاء النفس وفراقها، أصل كل ديانة وقوام كل شريعة. ولولا ذلك لتعطلت الأحكام. ينقد إخوان الصفا خاصة الثنوية، ثقافة فارس الوطنية، فى قولهم بأن الخير والشر فعلان متضادان غير متفقين، وأن لهما خالقان متضادان غير متفقين. ويجادلونهم لإثبات أن فاعل الخير والشر فاعل واحد، هو الله مثل دليل التمانع عند الأشاعرة. فاعل الخير خير خير كله، وفاعل الشر شر كله. ولما كان من الخير إبطال الشر فإن فاعل الخير يكون واحدا. والخير بقاء، والشر فناء. والبقاء متقدم على الفناء مثل تقدم الوجود على العدم. ومن ثم وجبت الوحدانية وبطلت الثنوية. الشر لا أصل له فى الإبداع. والقضاء والقدر ليسا بشر، والمخلوق ليس معانا على فعل الشر. الشر عجز ونقص عن بلوغ التمام، يترقى إلى الخير والكمال. ومن ثم كان الخير هو الغية القصوى وهو الله. فصح التوحيد. واندفعت حجج التشبيه والتعطيل والشرك. ويتكرر نقد الإخوان للثنوية بحجج جديدة مثل أن العلة إما أن تكون الله أو غيره. فإن كانت غيره كما تقول الثنوية فقد فسد هذا الرأى فبقى أن الفاعل ليس غيره وهو الله. تستأنف علوم الحكمة إذن علم الكلام اعتمادا على العقل الخالص فى نفس الموضوعات مثل إثبات الوحدانية، ويتساءل الإخوان عن بعض الموضوعات الكلامية الأخرى وكأنهم متكلمون فلاسفة أو فلاسفة متكلمون حول الحكمة والصلاح، كيف صار الكافر غنيا، والمؤمن فقيرا، واليهودى عزيزا، والمسلم ذليلا. وهى موضوعات من غوامض العلوم

(١) جـ ١/١٤٤/١٤٥، جـ ٤/٥٣٥-٥٣٦.

ودقائق الأسرار.

ويذكر الإخوان فرقا أخرى تنتسب إلى الأعداد. فقد أطنب أهل الهند فى المتسعات. وانشغل قوم من الموسيقيين بالثمانينات. وتوغلت المسبعة فى الكشف عن المسبعات، وآخرون بالأمور السداسية. وأطنب الحزمية فى المخمسات. وفعل الطبيعيون فى المربعات، والنصارى فى المثلثات، والثنوية فى المثنيات، والمسلمون بالوحدانيات. كل منها انشغل بعدد وترك الأعداد الأخرى إلا الفايثاغوريين. فقد أعطوا لكل عدد حقه(١).

٤-الاختلاف فى الشرائع. وتقع الاختلافات فى الشريعة الواحدة مثل اختلافات اليهود والنصارى والمسلمين فى ألفاظ التنزيل بسبب دقة المعانى ولطافتها وخفائها واختلاف القراء بسبب الألفاظ المشتركة والمعانى المترادفة والمتواطئة والمشتقة نظرا لاختلاف الناس، وفى المعانى بسبب اختلاف المفسرين، فاللفظ يحتمل اكثر من معنى،والمفسرون على درجات مختلفة فى الفهم، وفى أسرار الدين وحقائق معانيه الخفية كاختلاف المقلدين والمستبصرين، واختلاف العلماء الفقهاء والمفسرون على درجات مختلفة فى الفهم، وفى أسرار الدين وحقائق معاينه الخفية لاختلاف العلماء الفقهاء بسبب اللغة فى ألفاظ التنزيل، والأثر فى أقاويل المفسرين، الرأى فى قياسات واجتهاد الفقهاء، وفى الأحكام بسبب الروايات السمعية. وسبب اختلاف الأئمة خلفاء الأنبياء أن صاحب الناموس يحتاج فى تكميله إلى نيف وأربعين خصلة تبقى وراءه فى أصحابه وأنصاره، ولا تجتمع فى واحد، ولكن لا يخلو أحد منها. ثم تجتمع الأمة على واحد بعد النبى. أما إذا تنازعوا وتركوا الوصية كما هو الحال فى الفكر الشيعى فاختلافهم رحمة بينهم. واختلاف أهل الديانات فى أمر الدين وسنن إحكامه حكمة جلية لا يعرفها إلا المحققون المستبصرون. فلاختلاف العلماء فوائد. قد يكون داعيا لطالب الحجة عند خصمائه، عذرا عند العقلاء وتنبيها للجميع. وقد ساعد على كشف عيوب وذكر مساوئ بعضهم البعض، فلا يكون أمر الدين ضيقا حرجا لا رخصة فيه ولا تأويل. وهنا تبرز عقائد الشيعة مثل احتياج النبوة إلى الإمامة، إلى أربعين خصلة تبقى وراثة فى أصحاب النبى. هذا هو الخلاف المحمود ضد أحادية الطرف ومنطق الفرقة الناجية (٢).

---

(١) جـ ٣/١٨٠/١٩٩، جـ ٤٦٤/٤٧٠، جـ ٥/٤٨-٤٩/٥٩/١٨٩/٣٣١.

(٢) جـ ٤/٤٨٨/٤٩١ .

ويرى الالهيون أن الخلاف له أسباب موضوعية فى المعانى المستقلة، دقتها ولطافتها، جلائها وظهورها مثل التفاوت بين الأمور الحسية والأمور الروحانية التى لا تعلم إلا بأوائل العقول.

وميزة الإنسان على الحيوان فى صناعاته ولغاته. الحيوان للأمر والنهى والخدمة فقط، والأصوات والمعانى للإنسان. ويفهم الحيوان الزجر والأمر والنداء وهى بعض أقسام الكلام. أما معانى الخير والسؤال والجواب والاستفهام فإنها للإنسان.

ويتعامل الإنسان مع اللغة شفاها بالأصوات، وكتابة بالحروف. قبل أن يمارس حياته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وهكذا يحلل الإخوان أسباب الاختلاف من اعلى ومن أبعد البدايات ومن اصل الأصول، نهاية بالأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. وتتفاوت الناس فى معرفة اللغات بين الأكثر والأقل، شفاها وكتابة. وطبقا للحاجات تمت القرانات أى الأدوار والمراحل. يتحول الشفاهى إلى مدون، والأصوات إلى حروف. ويعطى الإخوان أكبر قدر ممكن من التحليلات فى علم اللغة الاجتماعي والسياسي والثقافى والتاريخى.

ويتفاوت الناس فى معرفة اللغات. فمنهم من يفهم لغة واحدة ومنهم من يفهم لغتين، منهم من له معرفة قليلة ومنهم من له معرفة كثيرة، منهم من يقتصر على مستوى اللفظ مثل علماء النحو ومنهم من يتجاوز إلى مستوى المعنى مثل علماء البلاغة. ينشأ الخلاف من وحدة اللفظ وتعدد المعنى خاصة واللغات متطورة، تتكلم بها الشعوب فى التاريخ. وقد تكون كمية المعلومات أحد أسباب الخلاف. إذ أن فضل آدم فى كثرة العلوم. فقد كان جيد المعرفة قليل النسيان (١).

ويتم تحليل اللغة العربية اكثر من باقى اللغات الوافدة، وأول من نطق بها هو يعرب بن سام. وانتشرت وتشيعت بحسب اتفاقات فى مواليدهم وبقاعهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم واهويتهم. وتباينت الأسماء، ونشأت المترادفات، وتعددت القراءات وطرق النسخ.

ثم تحول الخلاف من اللغة إلى الشرائع والآراء والديانات لاختلاف الناس فى

---

(١) جـ٤/١/٤٠٥-٤١٣، جـ٣/١٧/٨٤-١٥١/٨٥ .

الرياسة. فتتداخل السلطة مع اللغة. ويتشعب الخلاف فى الموضوعات والمواليد والرؤساء والأساتذة وطالبى الرياسة بل وحب الخلاف لحب الظهور طبقا للمثل الشعبى "خالف تعرف" (١).

ويقع الاختلاف الطبيعى فى الدين بسبب مستويات الفهم عند المفسر والمتلقى. ففى الدين ثلاثة مستويات: الأول ظاهر جلى للعامة مثل الصلاة والزكاة والصوم والصدقات والقراءة والتسبيح والتهليل والعبادات والأخبار والروايات والقصص. وكلها تسليم وإيمان. والثانى متوسط مثل التفقه فى الأحكام والسير والتفسير والبحث عن السير العادلة والنظر فى معانى الألفاظ مثل التنزيل والتأويل، والنظر فى المحكم والمتشابه، وطلب الحجة والبرهان دون تقليد بل بضرورة الاجتهاد والنظر. والثالث الباطن الخفى، أسرار الدين للخواص البالغين فى الحكمة، الراسخين فى العلم، النظر فى الأسرار وبواطن الأمور الخفية، والأسرار المكنونة، ومرامى أصحاب النواميس فى رمزهم وإشاراتهم المأخوذة معانيها من الملائكة وتأويلها وحقيقة معانيها فى التوراة والإنجيل والزبور والفرقان وصحف الأنبياء.

وبالرغم من إفهام الله الكل ومخاطبة النبى الناس بلغاتها إلا أن اختلاف اللغات والصالح يوقع الخلاف فى فهم الشريعة. فاللفظ له معناه الاشتقاقى الثابت، والاصطلاحى الجديد، والصرفى المتغير. ومع ذلك لا تأويل للشريعة والأحكام بل فى العقائد والنظريات. لذلك كان الخلاف نوعين، محمود مثل اختلاف القراء والفقهاء والروايات، ومذموم وهو اختلاف المذاهب والآراء. ولما كانت العربية آخر اللغات والإسلام خاتم الرسالات فإن الوحدة تكون أولى من الفرقة (٢).

ويقع الخلاف فى الدين بسبب الجمهور، فالدين ليس معطى موضوعيا بل هو موضوع إدراك وفهم. الدين علاقة بين ذات وموضوع. ولما كانت الذوات متفاوتة الفهم كانت للموضوع أيضا مستويات للفهم. وتتطابق المستويات بين الذات والموضوع لدرجة استحالة معرفة هل هى فى الموضوع أم فى الذات.

وعلم الدين وآدابه أيضا له مستويات ثلاثة: الأول ظاهر جلى للعامة وهى أفعال

---

(١) جـ٣/١٧/١٦٣-١٦٧ .

(٢) جـ ٣/١٧/١٦٤-١٦٧.

ظاهرة، مكشوفة، وهى العبادات. والثانى متوسط، وهى العلوم النقلية التى تجمع بين الفقه والسيرة، فهو علم بين الفقه وأصول الفقه، بين العلوم النقلية والعلوم العقلية. والثالث الباطن الخفى الذى يتضمن أسرار الدين، الإخبار عن بدأ كون العالم وخلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم الاستواء على العرش، وخلق آدم من تراب، وأخذ الميثاق عليه وعلى ذريته، وعتاب الملائكة لربها، ومراجعتها له، وسجودهم لآدم، وعصيان إبليس واستكباره وشجرة الخلد والملك الذى لا يبلى، وكل ما يتعلق بما فى الزمان ودلالتها على المستقبل كالمكث والبرزخ والبعث والقيامة والحشر والنشر والميزان والوقوف على الأعراف، والجواز على الصراط، ودخول الجنة، نعيمها ولذاتها، ودركات النار وعذاب أهليها. وهى كل ما يتعلق بعلم الغيب وأمور الخلق والمعاد.

وهناك أمور مشكلة فى الدين، يمكن إجمالها فى تسعة أصول لأنها تضم ثلاثة موضوعات: جسمانية طبيعية محسوسة، ورياضية متوسطة، وروحانية معقولة. وكل منها على ثلاث درجات، جلى ومتوسط وخفى. أما الفروع فلا متناهية على النحو الآتى:

- الأمور المشكلة
  - روحانية معقولة
    - بعيدة عن الوهام
    - متوسطة
    - قريبة من الأوهام
  - رياضية متوسطة
    - بعيدة عن الأوهام
    - متوسطة
    - قريبة من الأوهام
  - جسمانية طبيعية محسوسة
    - لطيفة دقيقة
    - متوسطة
    - ظاهرة جلية

ولا تجوز المعرفة الحسية بالله وإلا تم الوقوع فى التشبيه. والأمور المعقولة هى المحسوسة بعد غياب الحس. فالقسمة الثلاثية إذن ترجع إلى قسمة ثنائية. والأمور الروحانية هى الأمور الإلهية المبرهن عليها. فالبرهان ميزان العقل. ومن ثم لزم المنطق ومناهج البحث. والبراهين من نوع موضوعاته. المحسوسات براهينها حسية، والمعقولات براهينها عقلية، والالهيات براهينها مثل البراهين الهندسية والمنطقية، تبدأ بالحس

والمشاهدة وتنتهى إلى الاستدلال. وهى أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ولكن بالدليل والبرهان. يعرفها العلماء الموحدون بالله مثل أن الله قادر وحكيم وخال لا يوصف بالقيام والقعود.

ولا يليق كل علم بكل إنسان. وكما أن الفروع لا متناهية كذلك طبقات الناس غير متناهية. ولما كانت لكل موضوع، جسمانى أو رياضى أو روحانى ثلاثة مستويات: القريب من الأوهام، والمتوسط، والبعيد عن الأوهام كانت الناس على ثلاث طبقات: الأولى العامة والنساء والصبيان والجهال، والثانية المتوسطون، والثالثة الخاصة والعلماء والحكماء. وينطبق ذلك على كل الأنبياء وليس على الإسلام وحده على النحو الآتى:

الطبقات:
- خاصة، وعلماء، وحكماء
- متوسطون
- عامة، ونساء، وصبيان، وجهال

وواضح أن علوم الباطن عند الإخوان علوم نظرية صرفه، كلها تأويل وألغاز ورموز انتهت مع الزمن مع أنها أسس نظرية للعمل. فالخلق والبعث، الخطيئة والخلاص، يشيران إلى البداية والنهاية، الماضى والمستقبل. والذات والصفات والأفعال تشير إلى الإنسان الكامل. والإمامة والإيمان والعمل يشيران إلى الدولة والمواطن. ولا تفاضل بين العلوم أو بين الصنائع. فكلها وظيفية تؤدى دورها فى النظر إلى الشريعة. فلم تظهر مقاصد الشريعة وهى التى يتحد فيها النظر بالعمل.

قد يكون الخلاف بين الإنسان ونفسه فى مذهب. ولا يدل ذلك على قلة التحصيل ورداءة التمييز ونقص العقل. إذ يتسم العقلاء برجحان العقول وحسن تصرفاتهم فى أمور الدنيا. يتفقون فى الأصول ويختلفون فى الفروع. يتفقون فى أوائل العقول فى الصناعات والمعارف ثم يختلفون بعد ذلك فى الوسائل والتطبيقات. ففى كل علم هناك اتفاق بين أهل الصنعة على أصوله واختلاف على فروعه. ففى العدد اتفاق فى الماهية واختلاف فى كميته وأنواعه. وفى الهندسة اتفاق فى الأبعاد الثلاثة واختلاف فى كمياتها. وفى التنجيم أى علم الهيئة اتفاق فى الأصول مثل كرية الأشكال واختلاف فى تركيبها. وفى صناعة التأليف أى الموسيقى، اتفاق فى النسب واختلاف فى التأليف. وفى الطبيعيات اتفاق على

الأصول الخمسة: الصورة والهيولى والمكان والزمان والحركة، واختلاف على تطبيقاتها فى عالم الأفلاك وعالم الأرض. وفى عالم الأفلاك الاتفاق حول وحدة المحرك والاختلاف فى الكيفية. وفى الكون والفساد، الاتفاق على الطبائع الأربعة والاختلاف فى كيفية المقادير، وفى حوادث الجو الاتفاق حول طبائع كرة النسيم والزمهرير والأثير والاختلاف فى كمية المقادير. وفى المعادن الاتفاق على الزئبق والكبريت والاختلاف فى التعليل. وفى النبات والحيوان الاتفاق على الأنواع والاختلاف فى علل الاختلاف.

ويقوم هذا الوصف كله على رؤية أصولية، الاتفاق فى الأصول والاختلاف فى الفروع. وهى مشكلة الواحد والكثير بتعبير القدماء، والوحدة والتنوع بتعبير المعاصرين، وينطبق ذلك على كل حضارة. فإذا كان التنوع غالبا على الوحدة فى الحضارة الغربية، والوحدة غالبة على التنوع فى الحضارة الإسلامية فإن التوازن بين القطبين فى الحضارتين يعيد التوازن بينهما فى الوعى الجمعى مما يتطلب بعض الوحدة فى الحضارة الأوروبية وبعض التنوع فى الحضارة الإسلامية (١).

وقد يرجع الخلاف فى الآراء إلى اختلاف الطبقات للعقلاء. وتعنى الطبقات الاجتماعية الطبقات المهنية لما كانت المهنة تحدد الطبقة وكانت الطبقة تتحدد بالمهنة، ابتداء من علوم الدين ونهاية بأمور الدنيا. ويحصى الإخوان حوالى سبع طبقات اجتماعية مهنية مع أن العدد الصحيح لا يحصيه إلا الله. وهى كالآتى:

١- أهل الدين والشرائع والنبوات والنواميس وحفظ إحكامها والتعبد بها. فالعلماء ورثة الأنبياء. وهى الطبقة العليا. فى حين يتساءل الفلاسفة هل الأنبياء أذكى عقلا أم أخصب خيالا؟ وفى نسبة العقل للخيال يختلف الفلاسفة عن الأنبياء.

٢- أهل العلم والحكماء والأدباء والفلاسفة وأصحاب الرياضيات والمعارف. فالحكماء بعد الفقهاء فى الترتيب الطبقى من أعلى إلى أدنى.

٣- الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والقواد والأعوان والكتاب والعمال والمخزان والوكلاء أى كل جهاز الدولة الإدارى الذى يستعمل عقله قبل إرادته، ونظره قبل قوته. فالدولة هى الدولة العاقلة.

---

(١) جـ ٤/١/٤٣٢-٤٣٦.

٤- البناؤون والزراع والرعاة والأكراء. وهم قوام فى الزراعة والتشييد والتجارة. وهى طبقة المنتجين وتيسير المنتجات ونقلها.

٥- الصناع وأصحاب الحرب والمصلحون للأمتعة والحوائج. وهى طبقة العمل اليدوى الحرفى وكل ما يتعلق بتحسين المنتجات الزراعية والرعوية.

٦- المتعيشون وهم الخدم الذين يقومون بتسهيل الأعباء عن الغير مثل العمالة اليومية والقيام بالخدمات العامة.

٧- الضعفاء والفقراء والمساكين مثل الشحاذين والمكدون. هم ملح الأرض الذين يقومون بأدنى الحرف أو العاطلين العاجزين من قاع المجتمع.

وكل طبقة لها رئيس ومرؤوس، على الرئيس حسن السياسة وعلى المرؤوس حسن الطاعة في حدود الدين والاعتقاد. فالطاعة مشروطة بالخير. ورجحان العقل فى كل طبقة حسن القيام بالواجب وحسن العشرة مع طبقته فى إطار الفضيلة. فالمهنة حسن العمل وحسن العلاقات مع الآخرين (١).

فهل لقسمة الطبقات الاجتماعية للعقلاء إلى سبع طبقات دلالة رمزية أم أنها قسمة طبيعية للحرف؟ وهل العقل هو العقل الحرفى المهنى بالضرورة أى العقل العملى دون عقل نظرى مستقل عن الحرفة يخترق الحرف والطبقات؟ وهل العقل مشروط بالطبقة الاجتماعية وبالتالى يكون عقل العلماء بالضرورة أرجح من عقل الفقراء والمساكين؟ وماذا عن العلماء الذين يخرجون من أدنى الطبقات والخبل عند أعلاها؟ هل هذه قسمة عقلية من بنية الموضوع أم تبرير نظرى للأوضاع الطبقية للعصر؟

والعجيب تبرير الفقر والدعوة له كما تفعل الصوفية. وحكمة الله فى خلق الفقراء تخفى على الأغنياء بالرغم من أن كل أسبابه غير مقنعة. فسوء اختيار الفقراء وشؤمهم وخذلانهم رجم بالغيب وبحث عن سبب أسطورى غيبى وهمى. الفقر نقص فى الوعى والممارسة. وعدم خلقهم أفضل مجرد تمن لا يلغى الفقر باعتباره واقعا. الفقر ليس مخلوقا من الله بل مصنوعا وموضوعا من فعل البشر. ليس الفقراء معاقبين بما سلف فى الأدوار الماضية وهو رأى أصحاب التناسخ. فهذا إنكار للمسئولية الفردية وأقرب إلى

(١) جـ ٤٢٨/١/٣٤-٤٢٩.

توارث الخطايا كما هو الحال فى المسيحية. وكيف يقال إن الله لا يفكر فيهم ولا يهمه أمرهم وإلا كان قادرا أن يغنيهم وأن يريحهم لأن ذلك يناقض العدل، وتعليق وضع اجتماعى على علة خارجية وأشرفها وهى الإرادة الإلهية خاصة وأن الله قد شرع للفقراء الثورة وجعل لهم نصيبا من بيت المال. ونقد تصور اليهود لله بأنه فقير وهم الأغنياء. ليس الفقر من موجبات أحكام الفلك دون قصد قاصد أو وضع واضع. فهى علة أسطورية لا علاقة لها بالوضع الاجتماعى. ولماذا يكون الفقر وحده من موجبات أحكام الفلك وليس الغنى؟ وما مقياس التمييز بينهما؟ ليس الفقر مجازاة فى الثواب لأن الحساب لم يتم بعد، والزمن مازال باقيا. ولماذا يكون الفقر ثوابا وليس الغنى؟ ولماذا يكون التعويض فى الآخرة وليس فى الدنيا؟ ولماذا يكون الفقر أصلح للفقراء ولا يكون كذلك للأغنياء؟ ولماذا يكون الغنى أصلح للأغنياء ولا يكون كذلك للفقراء؟ ليس الفقر نتيجة لسبق العلم الإلهى والقدر وما على الإنسان إلا الإيمان والتسليم والصبر والرضا وإلا كان الله ظالما، محابيا للأغنياء على حساب الفقراء، والله عادل لا يظلم، ويجعل أرزاق الناس من كسبهم وطبقا لأعمالهم. ولماذا يكون الفقر إظهارا للقدرة وتحكم الملك ولا يكون ذلك أيضا للأغنياء؟ ولماذا يكون الفقراء ضحية البرهان؟ ولماذا يكون الفقراء موعظة لغيرهم ولا يكون الأغنياء كذلك؟ ولماذا يكون الفقر جزءا من تسبيح الكون وأحد مظاهر عدله ويكون الفقراء هم أساس هذا الميزان وليس الأغنياء؟ وهل أسباب الفقر العلمية هى الظن بالله ظن السوء وتحويل المشكلة الواقعية إلى مشكلة وهمية؟ وهى نفس المشكلة الكلامية فى العدل أيهما أفضل: الفقر أم الغنى [1].

ويتم تسكين الفقراء ببيان فضائلهم وحكمة وجودهم التى تخفى على كثير من المؤمنين. فهم أشد الناس يقينا بالآخرة، وأسرع الناس استجابة لدعوة الأنبياء للخلاص، وأخف مؤنة لا يكلفون أحدا شيئا، وأقنع باليسر، وأرضى بالقليل، وأكثر ذكرا لله حتى ولو كانت البطون جائعة، وأرق قلبا فى التفكر، وأخلص فى الدعاء!.

٥- **نهاية التاريخ أم بداية التاريخ؟** والخلاف أيضا سياسى منذ وفاة الرسول والتطلع إلى الرياسة، واستعمال العقائد مثل القضاء والقدر لتبرير الخلاف السياسى، سلطة الحكام وطاعة المحكومين، فعلم الله المسبق وإرادته نافذان بما فى ذلك ارتكاب

---

(١) جـ ٤/١/٤٢٩-٤٣٢.

المعاصى والكبائر من الحكام السلاطين ومحاربة المعارضين باعتبارهم منكرين للقضاء والقدر ثم تربية العامة على الاستسلام حتى يتسلط الحاكم ويطيع المحكوم، وإيهام العامة بأن ما وقع لا يمكن دفعه ومن ثم استحالة تغيير الأمر الواقع والانتهاء بالقبول والتسليم بدلا من الرفض والاعتراض. وقد كان ذلك سلاح الأمويين فى البداية والأشعرية فى النهاية.

لذلك اختلف الناس اختلافا سياسيا على خلافة الرسول وليس خلافا دينيا. ثم أتت العقائد والمذاهب لتبرير الخلاف السياسى طموحا إلى السلطة. ثم تحول الخلاف إلى انحراف، والرأى إلى سيف. وأشعل المتكلمون ذلك باسم الجدل والمناظرة. فأصبحت فى ظاهرها فرقا تتناظر وتتحاور فيما بينها وفى باطنها أحزاب سياسية تتصارع وتتقاتل بالسلاح. وشتان ما بين الحوار والاستئصال. ووصل الأمر إلى وضع عقائد لم يأت بها الرسول وإيهام العوام بها ونسبتها إلى الرسول، وإلى وضع شرائع ونظم ما أنزل الله بها من سلطان. واعتبرت الشريعة ناقصة فى حاجة إلى إكمال دون استنباط الفروع من الأصول.

نشأت الفتن ووقعت الحروب، فى الظاهر خلافات عقائدية، وفى الواقع طلب الرياسة. واستثيرت الدهماء ضد العلماء والأتقياء لاتهامهم بالكفر ونسبة أقوال لا يقولها عاقل إليهم اعتمادا على الوصية والحمية والجهل. وبعد حصار العلماء الأتقياء تحتمع الأغلبية مع علماء السوقة فيحرفون الشريعة، ويؤولونها طبقا لمصالحهم (١). مصير الدين إذن أن يتحول إلى السلطة، ومصير السلطة الفناء للصراع عليها بين الحاكم والمحكوم. ومن ثم يتحول الدين إلى دور فى التاريخ.

وقد يحدث هذا الانهيار فى التاريخ لأن الناس أشرار بطبائعهم. هم إلى الحيوانات أقرب، وعن الملائكة أبعد، ولا وسط بين الاثنين كما جرت عادة الحكماء. الصراع الطبقى هو الذى يتحكم فيهم.

والحسد هو الدافع الأول فى سلوك البشر، وهو عام بين السلطان والرعية بين الرجل والمرأة، بين الغنى والفقير، بين العالم والجاهل، بين الشريف والخسيس. فالسياسة أخلاق.

ثم يحدث الانهيار فى التاريخ، من الوحدة إلى الفرقة، ومن الخير إلى الشر، ومن المحبة إلى التباغض، ومن الرحمة إلى القسوة، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الفردوس

---

(١) جـ ٣/١٧/١٦٥-١٦٦/١٥٣-١٥٤.

الموجود إلى الفردوس المفقود. فالتاريخ انهيار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، وخير القرون قرن الرسول. ثم تتلو الطبقات فضلا، طبقات العلماء والفقهاء، انتقالا من الأكثر إلى الأقل حتى ينتهى الفضل ويتوقف التاريخ. فيبدأ البحث من أجل العود إلى الفردوس الأول . فقد انتهى الامتحان، وانقضى الاختبار (١) .

ويعطى الإخوان أمثلة على هذا الانهيار بالقصص على لسان الحيوانات خوفا من الاضطهاد قصة الغربان والباز، وقصة الحمام والعقيق، وقصة الثعالب والذئب. ويعطى مثلان للتكالب على الدنيا، الأعمى والمقعد والناطور وصاحب البستان، والرجل السمكة. كما تروى وصايا الملك لأولاده من أجل مقاومة الدولة والحرص على تقدم التاريخ (٢).

ويقدم الإخوان رؤيتهم لمقاومة انهيار التاريخ الذى سببه الاختلاف فى الدين، مناهج عقائد وشعائر عن طريق الإشراق من أجل عودة التاريخ إلى وحدته الأولى وبراءته الأصلية. "الإشراق هو الحل" بلغة الحركات الإسلامية المعاصرة "الإسلام هو الحل". فالإشراق حل للخلاف النظرى، وتجميع للناس على المحبة والتضامن، والعودة بالسياسة إلى الكمال الروحى. هنا تكتمل الشريعة كحقيقة وطريقة، وتصبح طريقا إلى الله وليس جدل، وطريقة الرؤية المباشرة وليس المناظرات، سبيل الحق وليس الصراع السياسى، الوحدة وليس التفرق، الخاصة وليس العامة، الآخرة وليس الدنيا، الرياسة الروحية وليست الرياسة السياسية، طريق الله وليس طريق الناس، طريق النجاة وليس طريق الهلاك، سبيل الله وليس سبيل الشيطان، الاتجاه نحو العمل وليس القول وزخرف الكلام. ويرمز الإخوان لذلك بحكاية "الأعمى والمقعد والبستان" (٤).

فهل "الإشراق" هو الحل، الانسلاخ عن الدنيا، وهروب الفرد من المجتمع، ومن الواقع إلى المدينة الفاضلة كالصوفية ؟ وإذا كانت المقاومة السلبية هى الوحيدة المتاحة بعد استشهاد الأئمة من آل البيت الخارجين على الحاكم الظالم فهل المقاومة الإيجابية الآن ميئوس منها أم أن الحل فى المقاومة والصمود والتغير الاجتماعي والسياسى والثقافى من أجل تحقيق ثورة دائمة ؟

---

(١) جـ٣/١٧/١٦٠-١٦٦.
(٢) جـ٣/١٧/١٦٧-١٧٧ .
(٤) السابق جـ٣/١٧/١٥٥-١٦٠ .

ثانيا: نقد أبى حيان التوحيدى

١ – **نقد الكلام القديم**. وفى نفس تيار إخوان الصفا وبعدهم بقرن أو يزيد ينقد أبو حيان التوحيدى علم الكلام، الجدل وغياب البرهان ووقوع الاختلاف فى الأمة ويعطى نماذج على الاختلاف فى العقائد. ويعطى بديلين: الشواهد القلبية والمعرفة الصوفية أي الإشراق وهو ما اختاره إخوان الصفا أو تأسيس علم كلام فلسفى، دفاعا عن الفلسفة، وتحولا من الكلام إلى الفلسفة.

ويشارك أبو حيان التوحيدى الإخوان فى نقد علم الكلام بسبب الفرقة وضياع الأمم وانهيار التاريخ. ويعبر عن ذلك فى صيغة "فان قال قائل" حماية للفكر وتعبيرا عما يدور فى الأذهان وعلى الألسنة وفى القلوب. والسبب تحول الدين إلى قهر. وقد أتى الدين ضد القهر، وتحوله إلى فتن ومذاهب وتعصب وجهل وسيطرة العامة. ساد الجهل، وسفكت الدماء، واستبيحت الحرمات، وشنت الغارات، وخربت ديار، وكثر القيل والقال، وفشا الكذب، وعز طلب الحق والسلام، وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان، وشمت الأعداء فى المسلمين[١].

ويعلن أبو حيان عن آرائه على لسان أبى سليمان المنطقى السجستانى بطريقة غير مباشرة، الحديث بلسان الآخرين. أبو حيان يروى عن أبى سليمان، فالراوى والمروى منه يعبران عن موقف واحد. لذلك يصعب الفصل بين آراء الآخرين مثل أبى سليمان السجستانى وأبى الخير بن سوار والعامرى وأبى النضر النفيس وأبى بكر الصميرى، وأبى يعيش الرقى، وأبو اسحق النفيس وكان من غلمان جعل وآراء أبى حيان. فالعرض واختيار آراء دون غيرها مثل الترجمة الهادفة هو فى حد ذاته تأليف غير مباشر. وهو نوع من التراكم الفلسفى، أن يكون الشارح والمشروح من الموروث.

كما أن الأسلوب أدبى أكثر منه أسلوبا فلسفيا كما هو الحال عند إخوان الصفا، يعتمد على القصص وضرب الأمثال. الحس امرأة لعوب، والعقل شيخ عجوز، مثل يدل على مجتمع جنسي. فقد يكون فى مجتمعات أخرى الحس ميتا والعقل متوقدا [٢]. وتظهر

---

(١) الامتاع جـ٢/٧٦-٧١ انظر أيضا "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والإمامة ، خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩١-٦٥٣ .

(٢) وكما هو الحال عند هيجل وشلنج وفشته ونيتشه وبرجسون وبرنشفيج وهوسرل فى الفلسفة الغربية .

بعض الأحيان مصطلحات الفكر الشيعى مثل "آخر خلفاء العالم" وكما يبدو عند أبى سليمان السجستانى المروى عنه. كما يغلب عليه تحليل الألفاظ من خلال العبارات والأقوال كما هو الحال فى القواميس والمعاجم الفلسفية مع إغراق فى التصوف[(١)].

أ- **نقد الجدل:** وللمتكلمين طريقة خاصة فى وضع المسائل والإجابة عليها سأل عنها أبو جعفر ملك سجستان أبا سليمان. وهى طريقة الجدل[(٢)]. فبالرغم من علو العالم فى رتبة الكلام إلا أنه فاسد الباطن، خبيث السريرة، قليل اليقين، تؤدى طريقته إلى الشك والارتياب. لذلك كان لأصحاب الحديث وأهل الأثر ميزة على أصحاب الكلام وأهل النظر وأهل النظر والرأى لأن القلوب الخالية من الشبه أسلم من الصدور المحشوة بالشك والريبة. لم يأت من الجدل خير قط. وقد قيل "من طالب الدين بالكلام ألحد". ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طالب المال بالكيمياء افتقر. وهذا ما تثبته التجارب والأيام. يتكلم المتكلم فى مائة مسألة، ويورد مائة حجة، ولا يخشع، ولا يرق، ولا تدمع عينه. وإن كثيرا من البسطاء الذين لا يكتبون ويقرءون ولا يحتجون ويناظرون ولا يكرهون ويفضلون خير من المتكلمين، وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى الله، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب، وأخلق من الهفوة، وألوذ بالله، وأرجع بالتوبة. فى حين لم يبك متكلم فى عمره مرة أو فقد عينه خوفا أو أقلع عن كبيرة. يتناظر المتكلمون مستهزئين متحاسدين متعصبين متخاذلين متحاملين "جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم". عظمت البلوى بهم، وعظمت آفاتهم على صغار الناس وكبارهم، "ودب داؤهم". وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا وساكنه متجعجعا [(٣)].

الكلام مع الخصم أقرب إلى المهاترة منه إلى المناظرة والمذاكرة. المهاترة عرض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار على الموضوع بعد الاتفاق عليه. أما المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة. قد تؤدى إلى المنافسة وبعض الفائدة كالفكاهة بين العلماء[(٤)]. هناك إذن طرق متعددة للجدل. ويعيش المتكلمون مثل أبى على وأبى هاشم مع

---

(١) وذلك بداية من الليلة الثامنة والعشرين، الامتاع جـ/١٦٣-١٦٥. ومن موضوعات الرسائل العلمية يمكن دراسة أثر التشيع على علوم الحكمة.

(٢) الامتاع جـ/١٣٠/١ .

(٣) هو قول الداركى أحد فقهاء الشافعية (٣٧٥ هـ) ، السابق ص ١٤٢ .

(٤) الاشارات ص ٢٠٨ .

أصحاب الجدل يشغبون ويحمقون ويتصايحون. ينشدون الشعر لتصوير بعضهم البعض كما أنشد الواسطى المتكلم فى أبى عبد الله البصرى [١].

الكلام هو ميدان الاختلاف والتنابذ والتشاحن. فقد اختلف المتكلمون فى معرفة الله، ضرورية أم استدلالية. والجدل لا يورث إلا الشك والمرية والحسبان والظن والاختلاف والفرقة والحمية والعصبية. وللهوى ولادة وحضانة، وللباطل استيلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة. وجادلوا فى الزمان والمكان وهما ظاهران. وقد أحكم القول فيهما الحكيم، وناقض الآراء السابقة، وبين فساد المذاهب القديمة، وعرض رأيه ورأى أستاذه فى "السماع الطبيعى". وفى كلامه شفاء وكفاية. وقد فسر كلامه المفسرون بعد أن نقله المترجمون. ففى الفلسفة ونموذجها الأول، الحكيم، غنى عن مذاهب المتكلمين فيها لا خلاف عليه. ويتنازعون فى الحق وليس فى اختلاف، وفى الباطل وليس في ائتلاف مثل حد التعجب وحد الظلم. لا ينصفون شيئا وكأنهم فى غضب وخصام [٢].

ومن أضعف جوانب علم الكلام عند أبى حيان طرق الاستدلال فيه وكما هو الحال عند ابن رشد بعد ذلك. وأخطر ما فيه غياب الأدلة والبراهين مع أن النبوة قائمة عليها. وإن حضرت فهى أدلة ظنية. تتكافأ فيه الأدلة. وتنتهي إلى نوع من الشك واللاأدرية. فمن شؤم الكلام عند أبى مليمان وشبه المتكلمين أنهم ينفون التقليد، ويصرون على الدليل ثم يقولون بتكافؤ الأدلة. فأين الحق فى حالة الاختلاف فى الرأي؟ وكيف يمكن إثبات رأى دون الاستدلال عليه وليس أحد الآراء أولى من الآخر؟ ويستحيل اتباع كل الآراء وإلا لزم البرهان. والبرهان إما من الغير أو من النفس. فإن كان من الغير كان اضطرارا ولا يستوجب حمدا ولا شكرا. وإن كان من النفس لم يلزم التعلم من الآخر بل يكفى الأمر والنهى المعروفان. وأى تقصير فيه يؤدى إلى الهلاك أو الاعتراض على النفس فى حالة العجز عن العلم. ويقلب علم الكلام الحق باطلا والباطل حقا. فالأدلة متدافعة فى أنفسها، يزخرفها أصحابها ويموهون بها لتقبل منهم، ولا يتبين فيها أين الحق وأين الباطل فتكافأت، وتوقفت على حذق الحاذق فى نصرته، وضعف الضعيف فى الذب عنه. ويكون الحق حقا والباطل باطلا كله جملة من غير تفصيل ودون معرفة وجهه لزوم الحجة.

---

(١) الصداقة جـ٣٦٧/٨/٣ .

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦، الهوامل ص ٣٠-٨٤/٥٨/٣١.

والأدلة ثلاثة أنواع: الأول النبوة والآيات وهذه نفسها فى حاجة إلى برهان، والثانى الكلام والقياس وهو متغير من خصم إلى خصم، والثالث الأخبار والكتب. ولكل شعب كتبه وليس أحدها أولى من الآخر، ولا توجد حجة لواحد إلا وللآخر مثلها. ومن ثم تتكافأ الأدلة. فلا دليل إلا النشأة والطباع والتربية والعادات، التقليد أولا ثم العقل بعد البلوغ ثانيا. ولا يقوم تكافؤ الأدلة على التوقف عن الحكم بل على ضرورة الحكم ولكن بأحكام متناقضة وكلها صحيحة. ثم يظهر اختلاف المتكلمين فى اعتمادهم على الحجج النقلية. فالحديث مثلا طبقا لعلى بن أبى طالب يروى إما من راو منافق كاذب عن عمد فلا تؤخذ منه رواية أصلا أو لأن الراوى سمع ورأى ثم غاب فنسخ هذا القول أو الفعل، وإما لأن الراوى سمع سمعا ثم وهم فيه، وإما لم يكذب ولم يهم وشهد ولم يغب. وهى الشهادة المباشرة وهى نادرة تعادل الصمت "إذا سئلت أجبت، وإذا سكت ابتدأت" [(١)].

ب- **نقد الاختلاف:** ويتساءل أبو حيان عن سبب دخول آفة الاختلاف على أصحاب المذاهب حتى تفرقوا هذا الافتراق، وتباينوا هذا التباين إلى حد التكفير والتفسيق وإباحة الدم والمال ورد الشهادة وإطلاق اللسان بالجرح والقذع والتهاجر والتقاطع. ويجيب بأن المذاهب فروع والأديان أصول. فإذا ساغ الاختلاف فى الأصول وقع الاختلاف فى الفروع. وقد اختلفت الأديان باختلاف الأنبياء وهم أرباب الصدق والوحى والآيات الدالة على ذلك بعكس المذاهب التى نقصها الصدق، وتعوزها الأدلة. والمذاهب نتاج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد. وهى نتائج مختلفة بالصغار والكبار، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح. ومن ثم تجرى الفروع طبقا للأصول، والمذاهب طبقا للأديان من الاختلاف والافتراق. والناس على فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة. لذلك نشأ الاختلاف حول ما يقبل ويرفض، وما يختار ويتجنب. وليس من شأن الفلسفة إيجاد الاتفاق فى المذاهب والأديان إذ أن الاتفاق لم يحصل فى تفضيل أمة على أمة أو بلد على بلد أو فى تقديم رجل على رجل. ف الاختلاف واقع أيضا فى الشعوبية. وليس فى هذا الأمر إلا التعصب واللجاج والهوى والمحل والذهاب مع السابق إلى النفس، والموافق للمزاج، والخفيف على الطباع، والمالك للقلب. فهو ميدان الأهواء المتصارعة،

---

(١) الامتاع جـ٣/١٩٠-١٩٧.

ليس ميدان العقول النيرة والقلوب الصافية ولا يذكر اختلاف المصالح ويكتفى بالأمزجة الفردية والطباع الشخصية والأهواء البشرية والعادات والأعراف الاجتماعية.

والنتيجة التى ينتهى إليها أبو سليمان أنه تمسكا بالمصلحة العامة فقد نهى عن المراء والجدل فى الدين على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم أعداء الإسلام والمسلمين، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين. وهو من شؤم الكلام ونكد الجدل. والدين لا يدور فى الوهم، ولا يلوك به اللسان. إنما الدين عند أبى سليمان هو موضوع القبول والتسليم والمبالغة فى التعظيم. وليس فيه لم ولا كيف إلا بقدر ما يؤكد أصله، ويشد أزره، وينفى عارض السوء عنه. وخلاف ذلك يوهن الأصل بالشك فيه، ويقدم فى الفرع بالتهمة. وهذا لا يخص الإسلام وحده بل كل دين ونحلة وملة فى كل زمان ومكان. الكلام رفع الفطرة، ونفى الطباع، وقلب الأصل، وعكس الأمر. وهو مستحيل فعله "إذا لم يكن ما تريد فأراد ما يكون". يرفض أبو سليمان تعقيل الدين والحوار بين المذاهب على طريقة المتكلمين، ويفضل إيمان العوام. وهو الموقف الذى شرع له الغزالى فيما بعد فى "إلجام العوام".

يرفض أبو سليمان الجانب السلبى للتعددية بمعنى الخلاف والفرق والتحزب والتعصب والأهواء، وليس الخلاف فى الرأي القائم على البرهان، واختلاف وجهات النظر كنوع من الإثراء المتبادل. كما أن الدين ليس المطلوب منه الاستسلام والرضى وقبول الأمر الواقع بل دوره أيضا التغير الاجتماعى والمعارضة السياسية والثورة أى الدور العملى وليس المماحكات أو الإيمان القلبى. فكما أن الدين، بلغة المعاصرين، أفيون الشعب يكون أيضا زفرة المضطهدين.

جـ- الاختلاف فى العقائد: ويؤكد أبو حيان ما أثبته الإخوان من قبل من أن الاختلاف فى الآراء والمذاهب اختلاف طبيعى. فكل قول له قول مضاد كما قال الرسول "كلكم راد وكلكم مرود عليه". فالتعددية طبيعية، تختلف باختلاف التفاسير والمصالح. وإذا كان العقل حق أكثره فقد تكون الطبيعة باطل أكثرها لولا أن الطبيعة خيرة، فطرة الله التى فطر الناس عليها. فالعقل والطبيعة نظامان متسقان يعبران عن نسق الوحى. والحق لا يتبع مقياس الكثرة والقلة. ومع ذلك فالاطمئنان للكثرة أولى لشرط البحث والبرهان والتخلص من الهوى والتعصب، وحسن العيان والمشاهدة، واستقراء حوادث التاريخ. إذ

تشهد الأشياء على بعضها البعض وتؤكد أنه لا خلاف فى الحق ذاته بل فى وجهات النظر فيه. لا اختلاف فى المعنى بل فى الألفاظ. المعنى واحد والخلاف فى طرق التعبير[1].

ويأخذ أبو حيان أربع عقائد ليبين الخلاف فيها، التوحيد والعدل والمعاد والإمامة، اثنتان عقليتان، واثنتان سمعيتان. ويضرب المثل على عقم الجدل فيها فى صيغة قصة . وكلها اعتراضات من الأعاجم أى المفكرين الجدد، أصحاب الفطرة والذين يعدون الإسلام دينا وافدا. ففى التوحيد لا يوجد وصف واحد مرض لا التنزيه عند هشام ولا التشبيه عند الجواليقى. فقد وصف هشام الله بأنه لا يدرك جارحة ولا آلة ولا لسان له. والإنسان لا يرضى وصف الله بهذه الصفات. ووصفه الجواليقى بأنه جعد قطط فى أتم المقامات وأحسن الصور والقوام، والإنسان يجب أن تكون له جارية بهذا الوصف قبل أن يطأها. وإذا كان الله قد نهى عن عبادة إلهين وأمر بعبادة إله واحد فإنه يمكن الإشارة للإلهين ولا يمكن الإشارة إلى إله واحد. التشبيه معقول، والتنزيه غير معقول. التشبيه صنم، والتنزيه عدم. كلاهما كلام بغير علم. والفطرة أفضل طريق للمعرفة.

وفى العدل، لو خلق الله الشر لكان مسئولا عنه. وإن لم يخلقه لحد ذلك من قدرته. لذلك رفض الناس من الأعجمى دعاءه فى الكعبة "يا من خلق السباع الضارية والهوام البادية، وسلطها على الناس، وضربهم بالزمانة والعمى، والفقر والحاجة". ورفضوا منه أيضا "يا من لم يخلق السباع الضارية ولا الهوام البادية، ولا سلطها على الناس، ولم يضرب الناس بالأوجاع والإسقاط". فالعلم فى القلب دون دعاء الله به. وإذا كان الله هو المسئول عن الأوجاع والآلام فكيف يحمده المريض، وإن لم يكن مسئولا عن ذلك فيمكن أن يعافى المريض منه. ولما كان الله هو المسئول فإن ذلك يزيد آلام المريض وأوجاعه. هذا هو اعتراض الدين. أما المتدين فإنه يرى أن الله مسئول عن الابتلاء وقادر على الاشفاء. ويرى أبو عيسى الوراق، وهو من حذاق المتكلمين، أن الله يعلم الكفار أنهم لا يؤمنون فليس لأمرهم بالإيمان حكمة. علم الله المسبق يمنع من خلق الأفعال.

---

(١) فى أن الطبيعة تعمل فى تخالف الناس على المذاهب والمقالات والآراء والنحل ، المقابسات ص ١٥١ –١٥٢ "فى هل ما عليه الناس من السيرة والاعتقاد حق كله أو أكثره حق أو باطل كله أو أكثره باطل؟"، السابق ص ١٦٠–١٦١، "فى علة اختلاف الأجوبة فى المسائل العملية"، السابق ص٥٣، "فى أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطاؤه فى كل وجوهه"، السابق ص ٢٥٩–٢٦٠.

وفى المعاد، كما وصف بعض النصارى الجنة بأنها ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح اعتبر بعض المتكلمين ذلك حزنا وأسفا وبلاء. واعتبر أبو عثمان الآدمى أن الجنة لا ساتر فيها لأن كل ساتر مانع، وكل مانع آفة، والجنة مبرأة من الآفات. لذلك روى حديث أن الحور العين يرى مخ سيقانها من وراء سبعين حلة سوى ما تحت ذلك من اللحم والعظم كالسلك فى الياقوت! الجنة إذن أولى من الحمام. فبئس البيت الحمام، يذهب الحياء، ويبدى العورة .كل ذلك قياس الغائب على الشاهد، والتعبير عن أمانى البشر التى لم تتحقق فى الدنيا. ويتشكك البعض فى قانون الاستحقاق. فأبو سعيد الخضرمى، وهو من حذاق المتكلمين، تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة، فإذا كان الله عدلا كريما جوادا عليما رؤوفا رحيما فإنه سيصير جميع خلقه إلى جنته لأنهم اجتهدوا جميعا فى طلب مرضاته وهربوا من سخطه بقدر علمهم ومبلغ عقولهم. وقد عصوه لأنهم خدعوا، وزين لهم الباطل باسم الحق. كما يرى جهم أن الله يبدل سيئات المؤمنين حسنات، فيندمون على ما قصروا فيه من تناول اللذات وقضاء الشهوات لأنهم كانوا يتوقعون العقاب فنالوا الثواب. ويرى أبو عيسى أن المعاقب لا يستصلح أهل النار، ولا يشفى غيظه بعقوبتهم. فليس فى العقوبة حكمة. ومن ثم ينتهى المتكلمون الثلاثة إلى استحالة العقاب.

وفى الإمامة تصعب المناظرة . فإذا رأى متكلم أن أولى الناس بالإمامة أفضلهم وعرف الفضل بالخير ثم تتم المناظرة فى أي الفضائل أعلى وأشرف يرد الثانى أن الإمام ليس رجلا عاديا من المسلمين يصيب ويخطئ بل هو إمام معصوم من الخطأ، عالم بما يحتاج إليه. فيرد الأول على ما يقول وينقطع الحوار. فما العمل فى روايات متعارضة أو متكافئة فى مدح وذم الرجال. وكل فريق يأخذ بالروايات فى مدح إمامه. إذا روى الشيعة أن الإمام معصوم وأن إمام السنة كافر منافق فكيف تتم المناظرة. الحجة النقلية طريق مسدود. وكل فريق يروى على هواه. هنا تستحيل المناظرة اعتمادا على الحجة النقلية .

وبعض طبيعيات المتكلمين إنما تدعو إلى السخرية مثل عدم جواز مس أهل محلة لحاهم فى ساعة واحدة وفعل واحد وحال واحد. وإن جاز فهل يجوز أن يتفق ذلك فى أهل البلد ؟ وإن جاز فهل يجوز فى جميع من فى العالم. وإن استحال فما علة ذلك ؟ وقد عجز المتكلم عن الرد فى الحالة الأولى لغياب اليقين الضرورى. الغشاء حق ولكن العلة باقية فيه. وهو سؤال ساخر عن خصوصيه الفعل وعمومه وعن جواز الاستحالة وعن

الاحتمال واليقين. كما يعارض المتكلمون علم الكيمياء الذى يدعى قلب الأعيان وإلا بطلت المعجزات. وقلب الأعيان لا صح إلا من نبى بإرادة الله وحده دون سائر مخلوقيه. وكل أفعال الطبيعة هى أفعال الله وليست للوسائط، الناس أو الأشياء التى فوض الله إليها تدبير العالم مثل الأفلاك. وهو نقد للأشعرية كما فعل ابن رشد فيما بعد. كما أطال المتكلمون فى المعدوم، وكيفية البحث عنه، وفائدة الاختلاف فيه. فهل لأقوالهم معنى؟ والمعدوم الذين يشيرون إليه موجود بوجه من الوجوه، يمكن الإشارة إليه. وهو موقف المعتزلة أن المعدوم شئ يرد به أبو حيان على سبيل السخرية وكأن موقف الأشاعرة فى إنكار المعدوم أعقل وأفضل. ومسائل بعض المتكلمين مثل آلام الأطفال ومن لا عقل له إنما هى فرصة لهم لنصره الدين وإظهار أصول الشريعة. وبعض الألفاظ الكلامية ليست خاصة بأصحاب الكلام مثل اللطف والمصلحة لأنها تستعمل بمعانى شائعة عند الجمهور. وللمعتزلة التشقيق والتنميط والدعوى والأعراب والعصبية والتشيع. لهم الدقيقات والبراهين والنقاش والجدل والحوار بالإضافة إلى اللغة والأدب. هذا فضلا عن العصبية للمذهب والدعاوى التى يستند إليها.

وعلم الكلام هو ما يعادل علم تاريخ الأديان المقارن بلغة العصر ولكن على نحو شعبى فيما يسمى بالحوار بين الأديان. يعرضه أبو حيان فى صيغة قصص وروايات. فقد أرسل النبى لا المقوقس يدعوه إلى الإسلام. طلب منه المقوقس أن يسلط الله عليه البحر فيكذبه مئونته ويأخذ ملكه كما فعل الله مع فرعون. فرد الرسول بأن الله لم يخلص عيسى عندما أوثقوه وأخذوه، وحلقوا رأسه، ووضعوا عليه إكليل الشوك، وحملوه على خشبة وصلبوه وطعنوه بحربة حتى مات. ولماذا لم يمنع من قطع رأس يحيى بن زكريا بعد أن سألته امرأة الملك أن يفعل ذلك ؟ فبهت ملك مصر بحكمة الرسول، وما تخرج الحكمة إلا من عند الحكماء. وتعنى القصة عدم جواز تدخل الله فى مسار الأشياء كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد. والنصارى أقل من الحكماء معرفة بالله نظرا للتشبيه والتصاوير والتماثيل التى لديهم.

هذا القدر من الكلام قام به المتكلمون ولم يصبر عليه الدهرى ولا التناسخى ولا الثنوى. وفيه تبصرة من العمى. والباقلانى يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة، فما بال الخوارج والمعتزلة والشيعة؟

والهدف من هذه القصص والروايات إقناع جهال المانوية ومن اغتر بأمثلتهم وجنح إلى أقاويلهم وصدق أباطيلهم التى دخلت على قلوب الأعمار حتى عدلوا عن الشرائع الصحيحة. ولو أنهم سئلوا عن الحسن والقبح مطلقا أو مقيدا لما عرفوه إلا على سبيل الاختلاط. مع أن علم الكلام يدعى أنه يدافع عن العقيدة حرصا على الشريعة، ويبين تهافت المذاهب الأخرى وحماية إيمان العوام من الخلط والتشويش والخديعة والتدليس.

ويرفض يحيى بن عدى استئثار قوم بلقب المتكلمين وكأنهم وحدهم أرباب الكلام دون غيرهم وكأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام أو لعلهم فى رأى المتكلمين خرس سكوت ! أما يتكلم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والإلهى والمحدث والصوفى ؟ وادعوا لأنفسهم أصولا يحملون عليها ويعرضونها وكأنها مغالطات بقصد مرة وغير قصد مرة أخرى. وهم أقل من أرسطو فى علم الجدل الذى وضع أصوله. وكل ما قالوه بالإضافة إلى النحو واللغة والشعر حشو وحكمة لا تبقى على مر الزمن. القياس فيها ظل يسير من البرهان المنطقى والرمز الإلهى والإقناع الفلسفى. والأعرابى يعرف ذلك بطبيعته وليس لديه علم الحكمة أو المنطق. وجل ما فيه من الطبيعيات المقبولة مأخوذ من علية الفلاسفة وأشياخ التجربة وذوى الفضل من كل جنس ونحلة. وقد كان المتكلمون هم أهل النظر قبل الفلاسفة.

٢- تأسيس علم الكلام الفلسفى الإشراقى: يشترك فى نقد علم الكلام الفقهاء مثل الهروى والفلاسفة مثل ابن رشد والصوفية مثل الغزالى فما هو البديل ؟ يعطى أبو حيان بديلين. الأول التصوف والمعرفة القلبية المباشرة والمشاهدة القلبية كما عبر عن ذلك فى "الإشارات الإلهية". التوحيد مشاهدة الواحد بالضمير المعتقد على الآخر على مباينة كل ما سواه. وعمق المعرفة سكون النفس إلى المعروف بالأنس. فالنفس مشتقة من الأنس. الأسماء محدودة بالافهام، والمعانى محدودة بالإلهام. ملاحظة المعانى بالاسم عطب، وإعطاء الاسم المعنى تعب، وإعطاء المعنى رسم الاسم كذب. التفريق بينهما اتهام، والجمع بينهما هم[١]. وهذا ما قاله المتكلمون أيضا فى استقلال المعنى عن اللفظ. ولم يكن كلهم خلوا من الحياة الباطنية. كان البعض يبكى من التقوى. وكان الحسن البصرى من أوائل المتكلمين وأوائل الصوفية فى آن واحد.

---

(١) الاشارات ص ١٠٨/١١٢.

والبديل الثانى علم الكلام الفلسفى. فإذا غلب "الإخوان" نقد الكلام أكثر من الدفاع عن الفلسفة فإن أبا حيان يدافع عن الفلسفة قدر نقده لعلم الكلام. ففى مقارنة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة طلبا على سؤاله أجاب أبو سليمان بأن طريقة المتكلمين تقوم إما على مقابلة اللفظ وموازنة الشىء بالشىء اعتمادا على شهادة العقل وإما على الجدل أو ما يحكم به الحس والعيان أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل بالإضافة إلى الألفة والعادة والمنشأ وسائر الأعراض. هذا بالإضافة إلى المغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا فصول فيه والرجوع له مع بوادر لا تليق بالعلم وسوء أدب كثير، وقلة تأله، وسوء ديانة، وفساد خلة، ورفض الورع بالجملة. الجدل إذن قياس لفظى أو شيئى اعتمادا على العقل أو الجدل أو الحس أو الخاطر. والباعث هو المغالطة والمجادلة وإفحام الخصم بأى قول مع تجاوز أدبيات الحوار، وقلة التقوى. أما الفلسفة فإنها محدودة بحدود ستة، يجمعها أنها بحث فى جميع ما فى العالم مما ظهر للعين أو بطن للعقل أو ركب منهما ومائل إلى أحد الطرفين، واعتبار الحق من جملته وتفصيله من المسموع والمرئى والموجود دون هوى يميل به العقل أو ألف يقرب من التقليد مع إحكام العقل الاختيار وترتيبه الطبيعى، وتحصيل ما ند وانقلب دون أن تكون أوائله فى الحس والعيان بل فى العقل والبيان، بالإضافة إلى الأخلاق الإلهية والاختيارات العلوية، والسياسات العقلية. وفى مناظرة شبيهة بذلك بين أبى بشر متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى حول المنطق واللغة يروى التوحيدى حوارا بين أبى بشر صاحب شرح المنطق وأبى هاشم المتكلم[1]. عاب أبو هاشم المنطق كما عابه السيرافى. المنطق من النطق على وزن حق ولكن فيه ازدراء وظلم لأن العلم لا يتحدد فقط من اسمه واشتقاقه ووزنه بل من حيث مضمونه وممارسته، صوابا أو خطأ[2].

ويحاول أبو حيان تأسيس علم كلام فلسفى إشراقى يجمع بين البديلين فى آن واحد، يصحح أخطاء المتكلمين بحكمة الفلاسفة وطبقا لنفس النسق الأشعرى السائد بداية بنظرية الوجود ثم نظرية المعرفة أى المبادئ العامة ومعرفة الله والتنزيه مع أولوية الوجود على المعرفة فى الممكن والواجب، والعلة والمعلول والجوهر والعرض، وهى

---

(١) جدل الوافد والموروث ، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وابى سعيد السيرافى ، هموم الفكر والوطن، جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨ .

(٢) المقابسات ص ٣٢٣ ، الهوامل ص ٢٦٥-٢٦٦ .

تعادل الطبيعيات فى علوم الحكمة، وموضوعات الحركة والصورة والملك، ثم الإلهيات فى نظرية الفيض التى يصعب فيها التمييز بين الإلهيات والطبيعيات، الموجود الأول مع الخلق والعناية ثم أفعال الله القضاء والقدر والمعاد، وأخيرا الفرق وتشعبها وإمكانية توحيد الأمة من جديد.

ويأخذ موضوع الواجب والممكن والمستحيل الصدارة على العلة والمعلول. ويظهر الممكن أكثر مما يظهر الواجب والمستحيل وكأن الإمكان هو الأساس والطرفان، الواجب والمستحيل، فرعان. وقد لا تكون هناك طبيعة للممكن. إنما هو فرض ووهم ووضع وظن فى مقابل الواجب والممتنع. الممكن فيه من الواجب والممتع شيئا لأنه وسط بين الاثنين. لذلك انقسم إلى أكثر ووسط وأقل. لأمكن هو الطاقة قبل تحققها، والمشروع قبل إنجازه، والإمكانية قبل الواقع، والقوة قبل الفعل. أما الواجب أو الممتنع فانهما لا يتوقفان على شئ مثل الإمكان. الواجب لا عرض له ولا تغير فيه ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل. العقل ينقاد إليه، والطبيعة تستسلم له. لذلك كان الواجب هو الله. فلا يوجد إمكان فى الله بل كله فعل. وهو التصور التقليدى لأحكام العقل الثلاثة بالإضافة إلى بعض تحليلات لغوية، فالواجب على وزن فاعل أو كلامية مثل موضوع الرؤية على لسان ابن يعيش الرقى. فالممكن شبيه بالرؤية لا بدن له يستقل به، ولا طبيعة تتميز بها (١). والحقيقة أن الله أقرب إلى الإمكان الخالص. يتحقق كمشروع للفرد وللجماعة وفى التاريخ مشروع توحيد وكمال. وأيهما أكثر تنزيها وفاعلية لله، الله كواجب أو الله كامكانية وطاقة متجددة ﴿كل يوم هو شأن﴾ الله كثابت، محرك لا يتحرك أو الله كديمومة وحركة ونشاط، الله محل للحوادث كما قال محمد بن كرام، الله صيرورة وليس وجودا (٢).

وفى أقسام الوجود إلى جوهر وعرض لا يجوز عند أبى سليمان أن يصدر فعلان متضادان من جوهر واحد، ولا يجوز فعل واحد بالذات من جوهرين مختلفين بالذات. وحدة الجوهر تصدر عنها وحدة الفعل وتعددية الفعل من تعددية الجوهر. يبدو الوجود

---

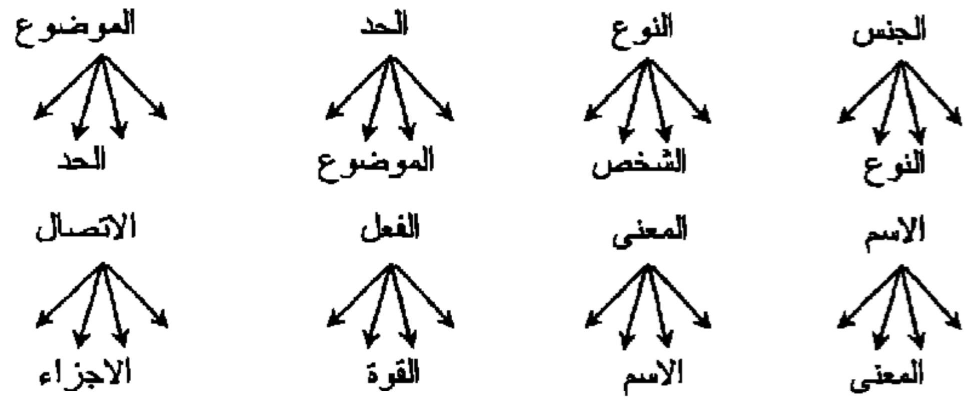
(١) المقابسات ص ٢٠٩-٢١٣/١٥٤-١٥٥ ، الامتاع جـ١/٢١٦ .

(٢) هذا موقف هيجل وكيركجارد وفشته وشلنخ وبرجسون وداروين وهويتهد ورينان والوجودية فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

الإنسانى وسعادته هو الأساس. السؤال ميتافيزيقى والإجابة نفسية أخلاقية مما يدل على أن الموضوع إنشائى وليس خبريا، ذاتيا وليس موضوعيا، مظهرا وليس حقيقة [١].

ولا مدخل للزمان فى أسبقية العلة للمعلول. فهذه هى المبادئ الميتافيزيقية العامة كما لاحظ يحيى بن عدى والنحويون. كما أن الاسم قبل الفعل لا يتضمن معنى الزمان. والطبيعة كالنحو. والاضافة والتضمن والالتزام طبيعة ونحو ومنطق [٢].

وتظهر مشكلة الواحد والكثير ضمن المبادىء العامة. والمدخل إليها لغوى بما يتفق مع طبيعة الموروث. الموجود الأول واحد بالجنس كثير بالنوع، وواحد بالنوع كثير بالشخص، وواحد بالحد كثير بالموضوع، وواحد بالموضوع كثير بالحد، وواحد بالمعنى كثير بالاسم، وواحد بالاسم كثير بالمعنى، وواحد بالفعل كثير بالقوة، وواحد بالاتصال كثير بالأجزاء. وهنا يتداخلها المنطق واللغة والطبيعة. وتظهر قضية الأسماء المترادفة والمشتركة والمتواطئة كما هو الحال فى المنطق.



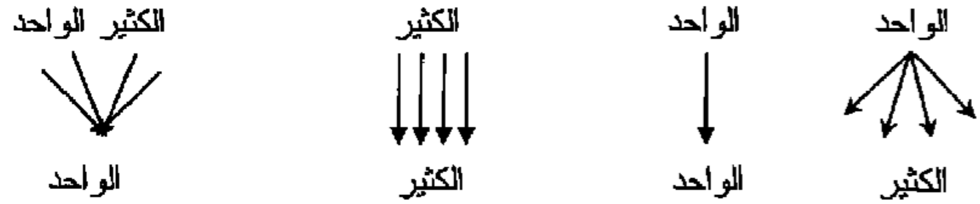
وعند العامرى الوجود له حقيقة واحدة لا تدرك إلا عقلا وليس له مبدأ لامتناع المشاركة، ولا يتحرك. وعند أبى النضر بن النفيس، الوجود هو الحق الأول، علة العلل. والبارى الاله غير منقسم. وينتهى الوجود الأعلى إلى الموجودات السفلى فيتجلى الفيض، يعقل ولا يحس. والواحد لا ينقسم وهو علة الواحد الذى ينقسم. والكثير الذى يتوحد غير الكثير الذى لا يتوحد، وهو علة له. أحيانا يكون نمط الفكر الواحد والكثير، وأحيانا الواحد الواحد، وأحيانا الكثير الكثير، ولكنه لا يكون على الاطلاق الكثير الواحد أى الهرم المقلوب الذى لا يتفق مع التوحيد ويكون أكثر اتفاقا مع أصول الفقه، تعددية النظر ووحدة العمل [٣].

---

(١) "فى اقسام الوجود" المقابسات ص ٢٠٩-٢١٣/ ٢١٥-٢٢١/ ٢٧٢.

(٢) "فى قول القائل العلة قبل المعلول لا مدخل للزمان فيه"، المقابسات ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) وهو ما ينقصنا فى حياتنا المعاصرة.



وواضح ارتباط المبادىء العامة بالالهيات. فهى إلهيات صورية عقلية خالصة تمهد الطريق للالهيات الحسية التشبيهية الكلامية. هى المبادىء العقلية الخالصة التى تسمح ببناء الالهيات الكلامية المشخصة مثل "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى". وهى الالهيات التى عبر عنها ابن سينا على نحو صورى خالص. فالعلم لا يصبح علما إلا إذا وصل إلى درجة معينة من التجريد والصورية قبل أن يتحول إلى علم شعورى ويعود إلى أصله الأول(1).

والحركة على ستة أنواع: الاستحالة والنقص (البلى) والربو والفساد والكون والانتقال. كل اثنين على التقابل مثل الاستحالة والنقلة، النقص والربو، الكون والفساد. ثم أضاف الكندى حركة الإبداع. والفرق بين الإبداع والكون أن الإبداع لا فى موضوع، والكون خروج من حالة خسيسة (الفساد) إلى حالة نفيسة. وعند أبى سليمان الإبداع بسيط غير مركب، تقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة مانع. وهى ألفاظ لمعانى وليست حقائق. وكلها تعريفات بالسلب. ولا يتساوى الكون والفساد على الحقيقة وبالعقل وإنما على السعة لاتصالهما بالحس(2). وصف الكندى حركة الإبداع لأنه حكيم الهى. وتلك إضافة المسلمين على اليونان، بالإضافة إلى التحليلات اللغوية للمصطلحات قبل الدخول فى التصور اليونانى. وتلك مهمة الموروث بالإضافة إلى حرفة الأدب، التأصيل اللغوى للفظ إبداع. وهو لفظ عربى أصيل. بل إن اليونان لم يعرفوا لفظ الخلق بل الصنع.

ثم ينتقل أبو حيان من الحركة إلى الصورة وأنواعها. وهى ثمانية متدرجة من أعلى إلى أسفل، تجمع بين الفلسفة والتصوف، وأشبه بالأحوال والمقامات، الظاهر والباطن وهى: إلهية وعقلية على التقابل بين الموضوع والذات، وفلكية طبيعية على التقابل بين الجسم

---

(1) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية" الفصل الرابع، نظرية الوجود، الأمور العامة ص ٤٣٠-٤٨٩.

(2) الامتاع جـ٣/١٣٣-١٣٦.

العلوى والجسم السفلى، وأسطقسية وصناعية على التقابل بين الطبيعى والصناعى، ونفسية لفظية نظرا لارتباط المعنى النفسى باللفظ الصوتى، وبسيطة ومركبة، وممزوجة وصافية، ويقظية ونومية، وغائبية وشاهدية. ومعظمها مصطلحات موروثة باستثناء واحد، أسطقسية. والصورة هى التى يخرج بها الجوهر إلى الظهور عند اعتقاب الصور إياه. والصور على مراتب. أعلاها الالهية. ولا يمكن وصفها إلا على التقريب لأنها بسيطة. ولا يبقى إلا الرسم مثل التى تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود. والعقلية أقلها مرتبة. الالهية لا تلفظ خشية المشاركة. الالهية تأتى قهرا والعقلية طوعا. والفلكية ترسم بالوهم، والطبيعية متعلقة بالمادة، واللفظية ناطقة أو عجماء. مراتبها لذة الاحساس (الأدب)، وتحقيق الأفهام (الواقع)، وتحسين الأفهام (الفكر) مثل الأصوليين فى وضع الشريعة للأفهام وتحقيق المناط. وهى جامعة للمثال والواقع، والحكمة والسفه، والاستقامة والاعوجاج، والاصلاح والفساد. وتشخص الطبيعة عندما يخاطبها أبو النفيس[1].

ومعرفة الله قد تدخل فى المنطق لأنها أقرب إلى نظرية المعرفة وقد تدخل فى الالهيات كجزء من المعرفة الاشراقية. وهى موضوع كلامى فى نظرية العلم واختلاف المتكلمين فى المعارف الحسية والمعارف العقلية. معرفة الله ضرورية من ناحية العقل، واستدلالية من ناحية الحس (أبو الخير بن سوار). وعند أبي سليمان يعرف الله بالعقل وضوحا وبالحس إشكالا، التمام أليق بالمحسوسات، بلوغ الشيء الحد دون إفراط أو تقصير. والكمال أقرب إلى المعقولات. العقل لا غناء عنه فى الأشياء التى يغلب عليها الحيلولة والسيلان. كما أن الحس لا ينفذ فى الأمور التى لا تتطور. لذلك عرفت الحكمة فى الكائنات الفاشيات، وخفيت فى العلل والأسباب. يذهب العقل من المتغير إلى الثابت، والحس لا يدرك إلا المتغير. وصف ابن يعيش الرقى العقل بشهادة الحس، والحس بشهادة العقل. لا يطردان ولا يستمران لتفرد كل منهما. لا يوجد حيوان لا عقل له أو حي لا حس له. دور العقل الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة والصور الرفيعة. ويصعب تحديد البسائط. لذلك تكثر التشبيهات فيها بالنور والفيض . آثار العقل ووظائفه العليا فى الاشراق والسفلى فى الاستدلال. ويختلف العقل حسب البشر ويتفاوتون فيه. ويمكن تطبيقه في عديد من العلوم مثل الهندسة والطب والنحو والفقه، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم النقلية. ويصعب

---

(١) السابق ص ١٣٧-١٤٤/١٧٦.

التمييز بين العقل والنفس نظرا لتداخلهما واستعمالهما على التبادل كما هو الحال عند إخوان الصفا[١]. وظيفة العقل التمييز والتحصيل والتصفح والحكم، والتصويب والتخطئة، والايجاز والايجاب والاباحة. ويختلف فيه الناس بين الصفاء والكدر، والانارة والظلمة، واللطافة والكثافة، والخفة والحصافة. وصنيعهما التحسين والتقبيح[٢]. ولكن هل يعقل العقل؟ وهى قضية الوعى بالذات والتى أجاب عنها الفلاسفة بالتوحيد بين العقل والعاقل والمعقول، عندما يتحول العقل إلى شوق وكمال وإشراق وتصوف ورمز. والرؤية ظل اليقظة، وسط بين اليقظة والنوم، بين ظهور الحس بالحركة وخفائه بالسكون. والنوم وسط بين الحياة والموت، والموت وسط بين الشهود والخلود[٣].

ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض فان الطبيعيات تؤدى إلى الالهيات. وتختلط فيها إلهيات الفلسفة الاشراقية ونظرية الفيض مع إلهيات الكلام التشخيصية تبدو نظرية الفيض أقرب إلى الفلسفة الشعبية التى تخاطب الناس كما تبدو إلهيات الكلام أيضا إلهيات شعبية. وفى كلتا الحالتين الطبيعة قوة إلهية أو عقلية أو نفسية، أقرب إلى الطبيعة الحية. لكل مرتبة ميدانها. كل رتبة علوية تسمح للسفلية للعمل فى ميدانها والله هو المسيطر على كل شىء فى تصور هرمى للعالم، لا فرق بين الله والملك والسلطان.

الله ← العقل ← النفس ← الروح ← المركبات

الله ← العقل ← النفس ← الطبيعة

المولى ← العبد

العقل ← الحس

وهنا تتداخل الالهيات والطبيعيات والنفسانيات. فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والالهيات طبيعيات مدفوعة إلى أعلى، وكلاهما نفسانيات خرجت من الداخل مرة

---

(١) وذلك على عكس الفلسفة الغربية منذ ديكارت التى ميزت بين العقل الصورى الاستنباطى والنفس البيولوجية.

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦/٢٧٣، الامتاع جـ١/٢١٧-٢١٨/٢٢٠ جـ٣/١٣٥.

(٣) فى الفلسفة الغربية المعاصرة يواجه العقل الموضوع أكثر مما يواجه ذاته. وهو عقل فردى وليس العقل العام الذى يشارك فيه كل العقلاء.

إلى أعلى فى الالهيات، ومرة إلى أسفل فى الطبيعيات أى أن الخطاب كله خطاب إنشائى وليس خبريا كما تدل على ذلك بعض ألفاظ الاقتضاء الأخلاقى مثل التمام والكمال. ينتقل أبو حيان من الطبيعية إلى الأخلاق كما هو الحال عند إخوان الصفا، ومن الأخلاق إلى الطبيعة كما هو الحال عند الفلاسفة، من العالم إلى النفس، ومن النفس إلى العالم، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى الخارج ﴿وفى الارض آيات للموقنين، وفى انفسكم أفلا تبصرون﴾ فى محور أفقى. كما ينتقل من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل فى محور رأسى. فيتأسس علم الكلام الاشراقى الذى يجمع بين علم الكلام الفلسفى وعلم الكلام الصوفى، بين الفيض والخلق، بين الاشراق فى النفس والتجلى فى الطبيعة.

ويدل السؤال عن السبب فى عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون كما صفا فى الفلسفة على الرغبة فى التحول من التشبيه الكلامى إلى التنزيه الفلسفى، والتحول من الكلام إلى الفلسفة ثم من الفلسفة إلى التصوف. فالفلسفة تمثل نموذجا أعلى من الكلام. كما أن التصوف يمثل نموذجا أعلى من الفلسفة. والسبب اثنان. الأول اعتبار الشريعة قوة إلهية. وهو سبب غيبى لا يمنع من التنزيه، وموجود فى الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء. والثانى قسمة الناس إلى عامة وخاصة، الكلام للعامة والفلسفة للخاصة، والتصوف لخاصة الخاصة. التشبيه للعامة، والتنزيه للخاصة، والتوحيد لخاصة الخاصة. الصورة للعامة، والبرهان للخاصة، والمشاهدة لخاصة الخاصة. وهو تمييز الصوفية بين علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين. وقد تكون العلاقة تطورية أفقية وليست تراتبية رأسية. فالتنزيه تطوير للتشبيه، والتوحيد تطوير للتنزيه.

والنقل هو المسئول عن التشبيه. فقد اعترض أحد الحاضرين أن كلام الأوائل يسوده التشبيه بعيدا عن التنزيه. ويدافع أبو حيان عن الموروث بأن الفلاسفة موحدون بالرغم من أن البعض عبر بلغة العامة ووقع فى التشبيه. والنقل هو المسئول، من اليونانية إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نظرا لصعوبة الترجمة والبعد عن اللغة الأصلية والخلاف فى طبائع اللغات وخصائصها فى وسائل التعبير، ويمكن تجاوز ذلك بالانتقال من العلم إلى العمل، ومن النظر العقلى إلى طهارة النفس، وإكمال العلم النظرى بالعلم العملى. فالنقل هنا له معنيان، النقل من لغة

إلى لغة أى الترجمة، والنقل فى مقابل العقل أى النص[1].

والاشتراك فى الاسم هو أحد أسباب التشبيه. إذ يشترك الله والملك والانسان والحيوان فى نفس الصفة مثل الحياة. وهذا يتوقف على الأسماء الجارية وعادات الكلام وجهة التقريب والمشاركة فى الصفات. فأين الحقيقة وأين المجاز؟ لا يمكن فهم البسيط إلا تشبيها بالمركب. فاذا كان لا يمكن وجود الانسان بدون الله فانه لا يمكن فهم الله بدون الانسان. الأول علاقة وجود والثانى علاقة معرفة. ولكن هل تخلق المعرفة الوجود؟ أساس فهم الخلاف بين البشر هو فهم البسيط والمركب. وإذا استحال معرفة الملك فالأولى استحالة معرفة الله. ومن تحصيل الحاصل وصف الله والملك بما وصف الله نفسه لأن الكلام لغة إنسانية وفهم إنسانى وموقف إنسانى. ومن ثم كان القول بالتشبيه والتقريب، واستعمال أساليب البيان مثل الأدب أو التأويل مثل الفلاسفة أو أخذه مقاييس للسلوك الفاضل كالأصوليين أو الصمت أفضل كما يفعل الصوفية[2].

كما يسأل المتكلمون عن أشياء تؤدى إلى التشبيه والتجسيم مثل هل الله شىء أم لا شىء؟ [3]. والاجابة في اللغة، مصدر من شاء يشاء شيئا، وهو سؤال إنسانى وليس سؤالا الهيا يطلق على الله مجازا. وأيضا سؤال: لماذا الله مذكر وليس مؤنثا؟ والحقيقة أنه لا يوجد تذكير وتأنيث فى الله بل فينا مما يدل على الاسقاط، وأن ما يقال على الله هو إسقاط مما يقال على الانسان، وأن كل إلهيات هى إنسانيات مقذوف بها إلى أعلى[4]. هذا بالإضافة إلى الاجابة اللغوية، أن التذكير هنا على التغليب فى ثقافة الذكورة فيها قيمة ﴿أم له البنات ولكم البنون﴾ [5].

ويتناول أبو حيان باقى العقائد الكلامية مثل أفعال الله كالخلق والعناية والقضاء والقدر والمعاد حفاظا على التنزيه وابتعادا عن التشبيه وجمعا بين علم الكلام الفلسفى والتصوف فى علم الكلام الاشراقى. فالخلق مثلا منبجس الأشياء ووضعها. وإذا كان

---

(١) المقابسات ص ٢٥٧-٢٥٩.
(٢) الامتاع جـ٣/١٠٧/١٢٣-١٢٥.
(٣) وهو مثل ما يقوله هيدجر فى مقاله الشهير عن الشىء Dass Ding.
(٤) "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثانى، التوحيد، الهيات أم انسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٥٦.
(٥) المقابسات ص ١٨٧-١٨٨/١٥٠-١٥١/١٨٧-١٨٨.

للأشياء فى كمالها محرك أول فلم لا يكون لها سكن أول؟ ويمكن الجمع بين القدم والحدوث فى لا زمان وفى زمان. والأجرام العلوية قديمة والسفلية حديثة. فالحكم بالقدم أو الحدوث عند المتكلم حكم بالجزء على الكل أو بالكل على الجزء. العالم قديم من أعلى حديث من أسفل، قديم من المركز حديث من المحيط. العالم كائن وفاسد، وفاسد وكائن فى تقابل للأضداد وكما يقول القس نظيف النفس الرومى ربما تبريرا لعقيدة التجسد[1].

وينكر المصادفة والبخت، ويقر بالعناية ابتداء من حكاية يونانية تقول بالمصادفة لاعادة قراءتها من منظور العناية. المصادفة ما يجهل الناس سببه[2]. وهى من ناحية الله التوفيق، ومن ناحية العقل التجويز، ومن ناحية النفس التهيئة، ومن ناحية الطبيعة الامكان، ومن ناحية الحس العادة. وتروى حكايات كثيرة ظاهرها مصادفة وحقيقتها عناية مثل حكاية المجوسى واليهودى وصحبة الطريق ووحدة الدين. وهى نفس الحكاية عند إخوان الصفا مما يدل على الاشتراك فى المصادر الشعبية، والمصادفة ليست فقط نقصا فى معرفة الأسباب بل هى أيضا إحدى مراتب الوجود. فالأمور غرائب إلهية وهى الغريب، وبسائط عقلية وهى البديع، والقوى النفسية وهى القادر، والحدود الطبيعية وهى الواجب. والفلتات بين هذه المراتب. والأوائل مزدوجات وهى المتوحدات، والثوانى مكررات، والثوالث محققات، والروابع متممات، والخوامس مدبرات، والسوادس مضاعفات، والسوابع ظاهرات والثوامن معقبات، والتواسع عاليات، والعواشر كاملات[3]. والسبب فى هذا كله إسقاط الارادة والاختيار. وقد نهى الرسول عن الطيرة من أجل الاعتماد على الذات، ودافع عن الفأل ثقة بالمستقبل ودفعا للتشاؤم. وهو نفس موضوع إخوان الصفا فى "رسالة السحر والعزائم" على نحو أدبى شعبى.

ونظرا لأن الالهيات الشعبية أقرب الىالكلام منها إلى الفلسفة فقد وضع سؤال: هل فعل البارى تعالى ضرورة أم اختيارا؟ إن قيل ضرورى كان الله أقرب إلى الطبيعة.

---

(١) "فى أن الحق الأول منبجس الأشياء ومنبعها، المقابسات ص ١٩٦-١٩٧"، "فى أن الاشياء كمالها محرك أول فلم لا يكون لها مسكن أول" ص ٣٥٤-٣٥٦، "فى أن العالم من حيث هو كائن فاسد ومن حيث هو فاسد كائن"، ص ٣٢٠/٣٤٥.

(٢) وذلك مثل تعريف اسبينوز للمعجزة. انظر ترجمتنا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ ص ٦٥-٦٩/٢٢١-٢٤٠.

(٣) الامتاع جـ٢/١٥٣/١٥٧-١٦٢.

وإن قيل اختيارى كان أقرب إلى الانسان. وكلاهما إجابتان ناقصتان نتيجة للمزلق الفكرى للمشكلات الزائفة. ولا حل لها إلا التنزيه الانشائى، أن الله أشرف منا، ويعمل على نحو أكمل منا. ولا يعرف إلا قياسا للأصل على الفرع. يصف الانسان نفسه نسبيا ثم يطلق الوصف على الله. المشكلة اذن إسمية وليست عينية، فى منطق الأحكام وليس فى بنية الوجود، فى علم النفس اللغوى وليست فى العالم الطبيعى(١).

ويتم التعرض لموضوع القضاء والقدر بمناسبة مناقشة كتاب العامرى "إنقاذ البشر من الجبر والقدر". المصطلحات من الموروث بل من لغة القبائل فى الفرق بين الجبر والاختيار. القضاء هو العلم المسبق، والقدر الأجزاء الحادثة عند أبى سليمان. والموضوع يتوقف على المنظور، من منظور الله إجبار، ومن منظور البشر خلق الأفعال. ولما كان الانسان ليس إلها فانه خالق أفعاله. وقد عبر القرآن عن المنظورين معا. ويمكن تفسير الجبر على أنه ميدان الفعل خارج الحرية الانسانية، العوامل غير المنظورة، والعقبات غير المتوقعة. فالحرية الذاتية لا تتحقق إلا فى ميدان الفعل الضرورى. الحرية والضرورة يلتقيان فى العلاقة بين الذات والموضوع(٢).

وبالرغم من أن "الاشارات الالهية" أقرب إلى التصوف منه إلى الحكمة إلا أنه تظهر فيه بعض المسائل الكلامية مثل الحسن والقبح، وبعض مصطلحات الطبيعة مثل الحركة والسكون(٣).

ويرتبط المعاد بالطبيعيات لأنه نتيجة للنفس، هل المعاد مفارقة النفس لأمر آخر، تخلية البدن أم كلاهما؟ البعث نتيجة طبيعية للخلق. فالآخر يتحدد بالأول. لذلك فان طرح سؤال علم الكلام بأنه لو اقتضت إرادة البارى عدم البعث والنشر لما قدح ذلك فى ألوهيته سؤال يفترض المقدمة بلا نتيجة. يقع فى الأشعرية، وينفى الواجبات العقلية. ويفضل الانسان إذا ما فارق العالم أن يبقى وعيه من خلال الحواس استمرارا للوعى فى عالم يسوده الحق والعدل. وترفض الجنة الحسية لأن الأدلة فيها تتكافأ بين النفى والإثبات مما يدل على ضعف المنهج الجدلى. يثبتها الحس للعوام، وينفيها العقل للخواص. والبديل

---

(١) المقابسات ص ١٤٩-١٥١.

(٢) تمت مناقشة الموضوع فى الليلة السادسة عشرة والأخيرة. وهو أصغر الحوارات، الامتاع جـ٣/٢٢٢-٢٢٦.

(٣) الاشارات ص ٩٩-١٠٠.

طمأنينة القلب وهو أقرب إلى إيمان العوام. فالإجابة إذن على الأسئلة الكلامية ليست فى الموضوع بل فى المنهج. وكلما تم الاقتراب من الموضوعات الشريفة زاد التمثيل والتشبيه. لذلك ضرب الوحى الأمثال.

ثالثا: نقد ابن سينا

ونقد ابن سينا للمتكلمين فى "النجاة" أوضح منه فى "الشفاء" الذى ضرب ابن سينا مؤامرة صمت حول مصادره فيه. وفى التلخيص يبقى نقد علم الكلام مما يدل على أهميته فى نشأة علوم الحكمة وتجاوزها له فى بنيتها[١]. كما تعرض له فى عدة رسائل أخرى مثل: "الجوهر النفيس"، "الرسالة العرشية"، "رسالة القدر". فبالرغم من أن "الجوهر النفيس" تعبر عن "خالص رأى الاقدمين فى حقائق الأجرام العلوية حسبما استخلصته من كلامهم المعرب الواصل الينا"، إلا أنها تتضمن نقدا لعلم الكلام تحت ستار الوافد لنقد الموروث، وكما يفعل ابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" اعتمادا على العقل الخالص. فلا يوجد وافد باستثناء لفظ ديموقراطيسية لوصف الأجسام أى الأجزاء التى لا تتجزأ لأنه عرف بها من القدماء ، وفى نفس الوقت لا قرآن ولا حديث.

وأحيانا يبدو الرد على المتكلمين استطرادا فى الموضوع مثل إثبات الدائرة، وأحيانا أخرى يكون فى العنوان فحسب، ويغيب بعده. إذ يتحول الموضوع ذاته من الكلام إلى الفلسفة، ومن اللاهوت المشخص إلى الوجود العام مثل موضوعات النفس والكبائر والمعاد. فهى موضوعات كلامية لفظا واصطلاحا ومادة. ويخاطب القارىء، ويستدعى التجربة المشتركة معه كنوع من التصديق. ولا يحدد ابن سينا ما المقصود بالمتكلمين ولا أية فرقة، معتزلة أم أشاعرة، ويطلق اللفظ على العموم. يشير إلى المتكلمين أكثر مما يشير إلى الكلام أى إلى الفرقة وليس إلى العلم. المتكلمون هم ضعاف الحكماء، والحكماء هم أقوياء المتكلمين. إذا ضعفت الحكمة أصبحت كلاما، وإذا قوى الكلام أصبح حكمة[٢].

وينقد ابن سينا المنهج الجدلى ويسخر منه. فبدلا من أن يستعمل التعبير الشائع

---

(١) سبق أن تم التعرض جزئيا لنقد ابن سينا لعلم الكلام فى المجلد الثانى، التحول، الباب الأول، العرض، الفصل الثانى: العرض النسقى، الموروث الدينى.

(٢) وهذا ما فعلته فى مرحلة الترجمات عن الفلسفة الغربية فى الستينات والسبعينات وبعد ذلك فى عرض المذاهب الغربية على طريقة "الكلام لك واسمعى ياجارة".

"وإذا اعترض معترض" فانه يقول "فان لج لاج" لبيان أن الكلام لجاج[١]. ويصبح المتكلم مشغولا بالجدل حتى يتحول إلى طبع بعد أن ينشأ فيه، ويعتبره طريقه إلى الحق فى الخصام، ويحترف الحرفة المسماة بالكلام، ويعتبر أن المشاجرة والشغب فى المحاورة ثناء[٢]. والصنعة الموسومة بالكلام لا تقتصر على صناعة الجدل. فأصول هذه الصنعة وأغراضها موجودة عند الأنبياء والأوصياء مع الاسترشاد بأقيسة جدلية تغير الاعتقاد بها. فان أخذت مجردة عن هذه الأقيسة العقلية الجدلية واقتصرت على الحجج النقلية أصبحت خطابية وكأن النقل دون العقل مجرد ظن كما هو معروف فى نظرية العلم عند المتكلمين[٣]. وليس هذا الفن قاصرا على العقائد الاسلامية العربية فقط، وهو تعبير يوحى بالشعوبية والتمايز بين العربى والعجمى، بل هو عام فى كل العقائد المتلقاة من كل الأنبياء وليس من حكم العقل. وهو ما يسمى عند النصارى بعلم اللاهوت[٤].

ولما كانت مبادىء العلوم فى صناعتين إما على سبيل البرهان وهى الفلسفة الأولى أو العلم الالهى وإما على سبيل الاقناع وهو الجدل الذى تقترب منه صناعة الكلام أو تقصر عنه. الكلام صناعة وفن وليس صناعة وعلما. وهى صناعة مرتبطة بالعصر أى أنه علم مرتبط بالزمان وبالظروف الاجتماعية. هو علم سياسى اجتماعى وليس علما مقدسا. الفلسفة إذن تمثل تقدما على علم الكلام مثل تقدم البرهان على الجدل. ميزتها أنها تعتمد على العقل الخالص وليس على النقل، وتطوير للكلام ودفعه خطوة من العقل والنقل إلى العقل وحده كما دفع علم الكلام خطوة من النقل الخالص إلى العقل والنقل[٥].

ويتحدث ابن سينا عن الموضوعات الكلامية ابتداء من الطبيعيات حتى الالهيات، من الجزء الذى لا يتجزأ إلى النبوة والمعاد، من التوحيد والعدل حتى البعث والجزاء. ففى الطبيعيات يؤرخ ابن سينا فى "الجوهر النفيس" لهذا الرأى بهذا النوع من التركيب وهو الجزء الذى لا يتجزأ من القدماء فى آرائهم العلمية اعتقادا بأن أصول الأجسام هى

---

(١) النجاة ص ٢١٣.

(٢) القدر ص ١.

(٣) أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية"، الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامنا: مناهج الأدلة ص ٣٨٨-٤١٠.

(٤) الجوهر النفيس ص ٢٦١-٢٦٢ .

(٥) الأجرام فى تسع رسائل ص ٤١.

الجواهر المفردة. ثم أشيع فى فن الكلام وكأنه قول ملى التجأ إليه المتكلمون فرارا وهربا مما ظنوه مخالفا ومناقضا للملة وإن كان الأمر والواقع ليس كما ظنوا وتوهمت عقولهم. وكان القدماء أحرص منهم على العقائد وأرغب فى الحق من كل قاصد(١).

ولكن القصد الرئيسى هو التحول من الطبيعيات الكلامية إلى الطبيعيات الفلسفية دون الاكتفاء بالنقد السلبى لعلم الكلام . والطرق هى نظرية الوجود التى هى أساسا من الفلسفة ثم تسربت إلى علم الكلام المتأخر بعد تحريم علم الكلام وتخفيه وراء الفلسفة. تسترد الفلسفة بضاعتها من جديد فى المبادىء العامة من نظرية الوجود، الواجب والممكن والمستحيل، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والقدم والحدوث بتعبيرات الفلاسفة وهو الوجوب والامكان تحولا من التشبيه إلى التنزيه، ومن الوصف الحسى إلى النظر العقلى. وتخصص لها فصول بأكملها "فى الأمور العامة وكيفية وجودها"(٢). ثم تتكرر الموضوعات تفصيليا فى مقالات وفصول متفرقة مثل الوحدة والكثرة، ولواحقها فى مقالة أخرى.

علة الحاجة إلى الواجب هو الامكان لا الحدوث على ما يتوهم ضعاف المتكلمين. فالامكان عند الحكماء هو الحدوث عند المتكلمين. ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تصور بتصور، ورؤية برؤية. الحدوث مفهوم طبيعى فى حين أن الامكان مفهوم ميتافيزيقى. الحدوث مفهوم كلامى فى حين أن الامكان مفهوم فلسفى. الحدوث يتعلق بالثيولوجيا فى حين أن الامكان يتعلق بالأنطولوجيا. وإذا كانت الفلسفة الاسلامية القديمة قد نقلت الكلام من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا فان الفلسفة الاسلامية الحديثة تنقل

---

(١) الجوهر النفيس، جامع ص ٢٥٨-٢٧٩.

(٢) الفصل الأول، المقالة الخامسة "فى الامور العامة وكيفية وجودها" الالهيات جـ١/١٩٥ "ونبين الكلام فى المبدأ والانتهاء ثم الكلام فى التقدم والتأخر والحدوث وأضداد ذلك. فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو موجود ولأن الواحد مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضا فى الواحد. وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ونعرف التقابل بينهما" الشفاء، الهيات جـ١/٢٦. الفصل الأول، المقالة السابعة، فى لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة، السابق ص ٣٠٣ المقالة الثالثة، الفصل الثانى، الكلام فى الواحد، السابق ص ٩٧-١٠٣ الفصل الثالث، تحقيق الواحد والكثير، السابق ص ١٠٤-١١٠، الفصل السادس، تقابل الواحد والكثير، السابق ص ١٢٦-١٣٣.

الثيولوجيا والأنطولوجيا معا إلى الانثروبولوجيا[1].

ويظهر التوحيد على طريقة المتكلمين بأكملها من الالهيات، نظرية الذات والصفات والأفعال بطريقة الأشاعرة مع التحول من الكلام إلى الفلسفة ومصطلحاتها مثل واجب الوجود، جوهر، أول، عقل وعاقل ومعقول، خير، جواد فى محاولة لتحويل "الثيولوجيا" إلى "أنطولوجيا". فالجوهر هو الوجود، والواحد الموجود دون قسمة، والعقل والعاقل والمعقول مجرد دون مخالطة المادة، والأول إضافته للكل، والقادر واجب الوجود، والحى الوجود العقلى المضاف إلى الكل، والمريد واجب الوجود مع عقليته، والجواد ليس له غرض فى ذاته، والخير مبدأ الكل[2].

وقد خصص ابن سينا "الرسالة العرشية" لموضوع الكلام كما يبدو من العنوان الفرعى "فى توحيده تعالى وصفاته". وقد استعمل العرش عنوانا للتوحيد وهو موضوع سمعى فى حين أن التوحيد موضوع عقلى. يعتمد على العقل الخالص دون اليونان أو القرآن، واعتمادا على البرهان الداخلى. وكما ألف الكندى رسالة فى الاستطاعة أو أسباب النزول فى علوم القرآن. والغاية من تأليفها التحقيق لا التقليد، والاختصار وليس التطويل، ولأنه معتزلى ألف ابن سينا الرسالة العرشية التى تبدو فيها روح الأشعرية. والرسالة إجابة على سؤال أشبه بالفتاوى الفقهية مثل "فصل المقال" لابن رشد[3]. وتذكر الصفات على أنها اسم فاعل مثل عالم قادر حى وليس اسم فعل علم قدرة حياة[4].

ولا يلتزم بترتيب المتكلمين الثلاثى، العلم والقدرة والحياة، ثم الرباعى: السمع والبصر والكلام والارادة. فالحياة بعد العلم، والارادة قبل القدرة. القدرة الرابعة بدل الثانية، والحياة الثانية بدل الثالثة، والارادة الثالثة بدل السابعة، والكلام السابق بدل

---

(١) النجاة ص ٢١٣-٢١٤. من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٦٢٧-٦٣٦.

(٢) الفصل الخامس من المقالة الثامنة "كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج"، الشفاء، الالهيات ص ٣٤٩/٣٦٧-٣٦٨.

(٣) الأصل الأول فى إثبات واجب الوجود، العرشية ص ٢-٣.

(٤) السابق ص ٢ الثانى فى وحدانيته تعالى، السابق ص ٣، الأصل الثالث، فى نفى العلل عنه، السابق ص ٣-٧، القول فى الصفات على الوجه الذى تلقيناه من هذه الأصول الممهدة، السابق ص ٧-١٥، الصفة الأولى، العلم، الثانية الحياة، الثالثة الارادة، الرابعة القدرة، الخامسة والسادسة السمع والبصر، السابعة الكلام، العرشية ص ٧-١٢.

السادسة. ويفضل تداخل الثلاثى والرباعى: العلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. ويضم السمع والبصر فى صفة واحدة.

والعلم صورى، والحياة استنباط من الوحدة. والكلام فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة القلم النقاش، وهى صور تشبيهية للعقل الفعال والملك المقرب. الكلام هو العلوم الخاصة للنبى، لا تعدد ولا كثرة. الوحى واحد ولغاته مختلفة فى اللوح المحفوظ. لم يستطع ابن سينا فيما يبدو التخلص من بقايا التشبيه والتخييل، ويعرض الكلام عرضا صوريا خالصا.

ويضم ابن سينا صفات الذات السبع وهى الغالب مع أوصافها الست خاصة الواحدانية مع صياغة جديدة لدليل التمانع الشهير عند الأشعرى وهو أقرب إلى اللاهوت السلبى الذى يقوم على نفى التشبيه عن الله. فالتوحيد اقتضاء ومطلب كما يبدو من تحليل عبارات مثل "لا يجوز أن ..". التوحيد مطلب معيارى، حاجة الشعور إلى معيار ثابت ودائم وكلى وشامل[1]. لا علة له، ولا يشبه غيره، وليس بعرض. ويعبر الاقتضاء عن نفسه فى صيغ أفعل التفضيل مثل أشرف وأجل. يوحد ابن سينا بين الذات والصفات مثل المعتزلة ويجعل الصفات عين الذات. ويسميهم الصفاتية الذين ينفون الصفات مثل القدرية الذين ينفون القدر[2]. فهو واحد فى الذات كثير فى الصفات، ولا تناقض بين الوحدة والكثرة فيه، مثل وحدة العلم وتكثر المعلومات. ويصنف ابن سينا الصفات بين سلب وإضافة ومركب بينهما. السلب كالعدم وهو توسيع لمفهوم السلب. والاضافة مثل الخالق والبارىء وهى أقرب إلى الأسماء فى علم الكلام التقليدى. والمركب كالمريد والقادر وهى من السباعى، وهى قسمة تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وبعض الصفات تشبيهية خالصة مثل الملك.

وتحولا من الكلام إلى الفلسفة يتحول الخلق إلى الصدور من الذات والصفات إلى الأفعال، ومن التوحيد إلى العدل. وإذا كان الخلق بقدرة الله فان الصدور بطبيعته وهو على ترتيب معلوم من الأشرف فالأخس نزولا، عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة، ثم من الأخس إلى الأشرف صعودا، من مواد العناصر الاربعة إلى

---

(١) العرشية ص ٤–٥.

(٢) السابق ص ٥–١٤.

جرم السماء إلى النفس إلى العقل.

العقل

النفس

جرم السماء

مواد العناصر الاربعة

وهو عقل كونى مشخص فى السماء، جوهر صورى روحى بلا جسم، لا يؤثر فى الأرض، ولا يوجه سلوك الناس، أقرب إلى الله خارج الأرض[١].

ويدل العنوان الجانبى "فى توحيده تعالى وصفاته" على حضور التوحيد وغياب العدل كما هو الحال فى الأشعرية المتأخرة، واختفاء أصل العدل فى الممكن، أحد أحكام العقل أو الوجود الثلاثة، الواجب والممكن والمستحيل. ويتضمن الموقف الأشعرى فى العدل ضد المعتزلة. فابن سينا معتزلى فى التوحيد أشعرى فى العدل على عكس بعض المصلحين المحدثين مثل محمد عبده الأشعرى فى التوحيد المعتزلى فى العدل. ينكر الحسن والقبح العقليين. والله لا يستحسن ولا يستقبح. ويغير الحسن والقبح فى العالم ويجعله متغيرا فى الله[٢]. كما ينكر الصلاح والأصلح.

وكل شىء فى الكون بقضاء الله وقدره. وعلى هذا النحو تثبت الحكمة الالهية، وتعلل الأفعال اعتمادا على بعض الآيات الحرة مثل: الله خلق كل شىء، والله خلقكم وما تعملون، بيده الخير وحده، وهو على كل شىء قدير، يريد الله الخير. وهو المراد بالقضاء على لسان الشرع لأنه الحكم الثابت المستمر على سنن واحدة وعلى هذا الترتيب فى نظرية الصدور.

ويخصص ابن سينا لذلك رسالة خاصة هى "رسالة القدر" مما يدل عى أنه موضوع دائم ومتكرر وله ما يشابهه فى "سر القدر" ولكنها أخلاق عقلانية بل وفى "رسالة الطير". وتطول المقدمة خروجا على الموضوع.

---

(١) القول فى صدور الافعال عنه، السابق ص ١٥-١٦.

(٢) السابق ص ١٦/٧.

ويتحول علم الكلام العقلى الجدلى إلى موضوع إشراقى خالص، من النظر إلى الذوق[1]. لا يوجد بناء عقلى أو حجج وحجج مضادة بطريقة المتكلمين حتى أنه ليصعب فهمها إلا بعد تأويل وتأويل مضاد. كلها سنحات وبرقات وطلعات وبروق وصواعق مثل ماهو معروف من مصطلحات الصوفية مع التأكيد بأنها تجربة ومشاهدة لاعطاء المضمون سلطة وقوة. ويتم تبرير القدر بتحويله إلى تجربة نفسية يجدها كل إنسان فى حياته. أصبحت الرسالة أقرب إلى الأدب الصوفى الرمزى مع إغراق فى الرمز لدرجة فقد الدلالة والاستدلال واستلهام قصة موسى والخضر. وتحمل الأسماء دلالات رمزية مثل شلمبه، البرزخ أى السد بين ابن سينا ورفيقه المعتزلى مع بعض الألفاظ عويصة الفهم مثل مهيع، مثناء، وأخرى أكثر فهما مثل قلاع معقودة أو أماكن جغرافية لها دلالات روحية مثل أصفهان. ويتحول الأسلوب إلى سجع لسحر النفوس وإثارة الخيال. والأسلوب ركيك لأعجميته[2]. لا يعتمد فيها على اليونان بالرغم من استلهام حى بن يقظان على منوال سلامان وأبسال بل على حديث حر وقول مأثور. يظهر حى بن يقظان نموذج الايمان بالقدر والاستسلام له. وتظهر رموز سلامان وأبسال مختلطة بيوسف والاستعصام. وفى الأدب الصوفى الرمزى يصعب التمييز بين الواقع والخيال. والسياق رحلة وسفر مثل حى ورسالة الطير والقدر. ويمثل الرفيق المعتزلى الرافض للقضاء والقدر والذى يقنعه ابن سينا بالاستسلام على لسان حى بن يقظان. بل إن القدر هو الذى أوجد حى للقيام بهذه المهمة، تحويل المتكلم المعتزلى إلى أشعرى صوفى وكأنه مريض فى حاجة إلى شفاء ودواء، وتحويله من المعارضة إلى الاستسلام اعتمادا على سلطة الشيخ والتقاليد، فيصبح المعتزلى مسلوب الارادة والعقل، ويتحول من واثق بالنفس معتز بها إلى مطيع مستسلم خاضع ذليل. فالمتكلم المعتزلى غريق فى حاجة إلى النجاة، وهالك فى حاجة إلى الخلاص.

هناك حتمية كونية يدخل فيها الاختيار الانسانى الجزئى، الضرورة فى الطبيعة، والاختيار فى الانسان[3]. ويظل هذا التبادل قائما من الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، ومن الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا، من نسيج الكون إلى أفعال الانسان، ومن أفعال الانسان إلى

---

(١) القول فى قضائه وقدره، السابق ص ١٦–١٨ ويسد.

(٢) رسالة القدر ص ١–٢٥.

(٣) وهو أيضا موقف اسبينوزا.

نسيج الكون، فلا يهرب من الاختيار الجزئى فى إطار الحتمية الكونية. القدر فى النفس وفى الكون من أجل تكبيل الشعور فى الداخل والأفعال فى الخارج والسيطرة على الانسان والمجتمع. فالملك لغير الانسان، لله أو للسلطان. ويثبت القدر عن طريق السببية الكونية أى الضرورة الطبيعية، وأفعال الانسان جزء منها لا فرق بين الظواهر الطبيعية والأفعال الارادية. ويبلغ إثبات الحتمية الكونية إلى درجة المطالبة بالقدر حتى ولو لم يكن موجودا، ومطالبة الناس بالجبر حتى ولو لم يكونوا مجبرين! الاعتقاد وتجربة الاختيار وهم، من فعل الشيطان. ومع ذلك يتم تملق الجهاد فى سبيل الله لاخفاء المقصد الحقيقى بعد تحويلها إلى دلالات صوفية بمعنى الرياضة والمجاهدة، وتستعمل ألفاظ المجاهدين والمرابطين للتمويه، وكذلك تعبيرات السعى بالفساد. وعلى هذا النحو يؤثر علم الكلام فى الفلسفة سلبا كما تؤثر الفلسفة فى علم الكلام سلبا باتحاد الأشعرية والتصوف.

والايمان بالقدر هو شرط الثواب والعقاب وليس الحرية والمسؤولية. وينقد ابن سينا ما يظنه المتكلمون من أن القصد من الثواب والعقاب إيقاع الاتكال والانحلال والاحراق بالنار مرة بعد أخرى وإرسال الحيات والعقارب لأن ذلك فعل من يريد التشفى من عدمه بضرر أو ألم ألحقه. وذلك ليس من صفات الله[١]. لذلك لم ير أهل السنة خلود أهل الكبائر من المؤمنين.

رابعا: نقد ابن رشد

١- ثلاثية فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت. تمثل ثلاثية ابن رشد النظرية "فصل المقال"، و"مناهج الأدلة"، و"تهافت التهافت" وحدة واحدة[٢]. "فصل المقال" يضع النظرية، اتفاق الحكمة والشريعة، و"مناهج الأدلة" يكشف عن سوء استعمال الحكمة للدفاع عن الشريعة كما فعلت الأشعرية، و"تهافت التهافت" سوء فهم الشريعة لهدم الحكمة كما فعل الغزالى. وقد قام الفارابى من قبل فى ثلاثية "تحصيل السعادة" بوضع أسس الفلسفة الشاملة ثم "فلسفة أفلاطون" لبيان اتفاقها مع فلسفة أرسطو ثم "فلسفة أرسطو" لبيان اتفاقها مع فلسفة أفلاطون[٣]. "فصل المقال" النظرية و"مناهج الأدلة" تطبيقها فى علم

---

(١) القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، السعادة ص ١٧.

(٢) تم عرض "فصل المقال" و"تهافت التهافت" فى الفصل الثانى عن الحكمة والشريعة.

(٣) تم عرض ثلاثية الفارابى فى الفصل الأول "العرض الجزئى والعرض الكلى" فى الجزء الأول

الكلام نقدا له وتحريرا للشريعة منه، و"تهافت التهافت" تطبيقها فى الحكمة وتحريرا لها من الشريعة. "فصل المقال" الايجاب، و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" السلب المزدوج بصرف النظر عن الترتيب الزمانى من سوء تأويل الأشاعرة للشريعة فى "مناهج الأدلة" وسوء تأويلهم للحكمة فى "تهافت التهافت".

فابن رشد على هذا النحو هو صاحب المشروع الفلسفى المتكامل الذى خصص لاتفاق الحكمة والشريعة "فصل المقال" ولنقد علم الكلام "مناهج الأدلة" وللدفاع عن الفلسفة "تهافت التهافت" ولاتفاق الحكمة الحضارية بين الحضارتين الاسلامية واليونانية فى شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو، وفى رد الفروع إلى الأصول فى "بداية المجتهد" والضرورى فى أصول الفقه[1].

٢- **مناهج الأدلة.** وهى المحاولة الأولى فى تاريخ علوم الحكمة بل وفى باقى العلوم العقلية النقلية لنقد علم الكلام نقدا جذريا باسم الفلسفة كما حاول الغزالى القضاء فى "تهافت الفلاسفة" على الفلسفة باسم علم الكلام. هى أول محاولة بعد ابن سينا لنقد علم الكلام بقول برهانى بعد أن اكتفى الاخوان وأبى حيان بالأقوال الجدلية والخطابية باسم العقل وليس باسم الاشراق. ولأول مرة يتحول النقد الجزئى إلى موضوعات علم الكلام إلى نقد كلى إلى النسق الأشعرى برمته دون وضع علم كلام فلسفى أو إشراقى بديل كما فعل ابن سينا أو أبى حيان. فلا بديل عن علم الكلام إلا علوم الحكمة. لم يرفض الغزالى علم الكلام بل حرمه على العوام فى "إلجام العوام عن علم الكلام". أما ابن رشد فقد نقده للعامة وللخاصة على السواء مركزا على الأشعرية كما فعل ابن تيمية بعد ذلك مركزا على المعتزلة والشيعة، القدرية والرافضة. وهو موقف الفقهاء مثل ابن حزم وابن تيمية وابن الصلاح. وقد يكون ابن رشد فى "مناهج الأدلة" فقيها أكثر منه متكلما أو فيلسوفا. يدل "مناهج الأدلة" على نضج الموضوع، نقد علم الكلام، اعتمادا على المصادر الأولى، وتحليلا لبنيته الداخلية بالرغم من مسائله المتفرقة وإظهارا للرأى الخاص من داخل الموضوع وليس من خارجه، والرد على المتكلمين بطرقهم، جدلا بجدل، ونظرا بنظر،

"العرض" من المجلد الثانى "التحول".

(١) تم عرض الشروح والملخصات والجوامع في الجزء الثالث والشروح من المجلد الأول (النقل). أما "بداية المجتهد" فيدخل ضمن إعادة بناء الفقه من العلوم النقلية فى "من العقل إلى النقل".

ودليلا بدليل. وإذا كان الكندى قد بدأ يتحول من الكلام إلى الفلسفة فى البداية فان الفارابى يخلص الفلسفة من الكلام فى النهاية. وإذا كانت الفلسفة فى البداية قد تولدت من علم الكلام فانها فى النهاية تقضى على أبيها دفاعا عن استقلالها. وبين البداية والنهاية، يعرض الفارابى ويعلم، ويجمع ابن سينا ويؤلف دوائر معارف دون ان يبدو التزام الفلسفة إلا فى الرسائل الصغرى[1].

والعنوان نفسه دال لفظا لفظا "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الشبه المزيغة والبدع المضلة". ويعنى "الكشف" التوضيح والبيان والاعلان، كما يعنى "التعريف" الاعلان والاخبار. فابن رشد يوضح ويبين وينبه ويحذر، ولا يضع ويجمع مثل ابن سينا. ويعنى تعبير "مناهج الأدلة" طرق الاستدلال والنظر، و"عقائد الملة" أى معتقدات الأمة وليست عقائد الله، إيمان مجتمع معين فى لحظة تاريخية معينة. فالعقائد تصورات اجتماعية ورؤى إنسانية من أجل إعادة تأسيس العقائد بطريقة البرهان[2]. وأهم شيء هى العقائد أى التصورات قبل الأفعال والسلوك أو ما يسمى بلغة العصر الثقافة الشعبية. والسبب فى ذلك هو التأويل أى سوء التعامل مع النص. وهو التأويل الذى لم يأذن به الله ورسوله. فالتأويل أمر شرعى وليس موقفا كلاميا. والنتيجة وقوع الشبه المزيغة والبدع المضلة. فالشبهة نظريا أخف من البدعة، تؤدى إلى الزيغ. أما البدعة فعمليا تؤدى إلى الضلال. الشبه للمعتزلة، والبدع للأشعرية.

وتدور المعركة فى جو القديم، انتصارا للفلسفة ضد الكلام والتصوف. ويظهر التضاد بين الكلام والحكمة. فبالرغم من خروج الحكمة من الكلام فى البداية كما هو الحال عند الكندى إلا أنهما أصبحا فى النهاية متضادين، لكل منهما طريقة فى النظر، الجدل أو البرهان. ينقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الإسلام وانتصارا له باسم الحكمة. "فمناهج الأدلة" كتاب ملتزم، له موقف واتجاه. يدرس علم الكلام بفلسفة فى التاريخ

---

(١) ومن المحدثين محمود قاسم. ولكن يبدو أن المحدثين مازالوا فقهاء، خطابيين، سلفيين، نقدا وتجريحا، سبا وذما لفريق أو مدحا وثناء لفريق آخر بسرعة وانطباعية وبمنهج تاريخى يجمع بين النظرة الخطابية والنزعة العلمية، دفاعا عن ابن رشد دون تأويل أو قراءة، وربطا بتاريخ المشرق والمغرب فى معركة الغزالى وابن رشد، محمود قاسم: الكشف عن مناهج الأدلة، مقدمة ص ٣-١٢٦.

(٢) وقد حاولت إعادة تأسيس العقائد كأيديولوجية ثورية فى "من العقيدة إلى الثورة" وكما فعل فيورباخ فى "جوهر المسيحية".

والحضارة واضعا إياه في نشأته وتطوره التاريخي. فهو علم تاريخي وليس علما مقدسا كما عرض محمد عبده في مقدمة "رسالة التوحيد"[١].

ويتحدث ابن رشد عن "المتكلمين من أهل ملتنا" أى أنها طائفة من الداخل وليست من الخارج تمثل موقفا من العقائد، من تراث الأمة وثقافتها. وأحيانا يتحدث عن المتكلمين عامة ويقصد الأشعرية خاصة. وأحيانا يجمع بين العام والخاص فى "المتكلمين من الأشعرية". ولما كانوا فرقة فى التاريخ انقسموا إلى متقدمين ومتأخرين. وأحيانا يستعمل ابن رشد اسم العلم، علم الكلام، صناعة الكلام، تجريدا له عن أصحابه بعد أن أصبح نمطا فكريا أو قولا جدليا مستقلا عن التاريخ. ويستعمل لفظ المتكلمين أكثر من لفظ الكلام علما أو صناعة للدلالة على أنهم فرقة أكثر منهم علما، جماعة أكثر منهم أصلا. أما الفرق، المعتزلة أو الأشعرية، فانها تمثل تيارا فكريا أو اختيار نظريا. ويستعمل ألفاظ الحكماء والقدماء والفلاسفة بمعنى واحد، لا فرق بين وافد وموروث. والحكماء مثل المتكلمين قدماء ومحدثين. وقدماء الفلاسفة هم محدثو الحكماء، لفظ وافد ولفظ موروث. وتوضع الفرق الكلامية داخل الفرق الاسلامية كلها، الحكماء أولا والصوفية ثانيا مما يدل على قرب الكلام من الحكمة أكثر من التصوف. لذلك يضم الكلام إلى الحكمة مرة واحدة[٢].

وأشهر طوائف المتكلمين فى زمان ابن رشد أربعة: الأشعرية وهم عند أكثر الناس أهل السنة، فرقة السلطة واختيار الدولة، والمعتزلة والباطنية والحشوية[٣]. ويسخر ابن رشد منها كلها. إذ أنه يطلق على كل منها "التى تسمي". وهى الفرق المشهورة التى يعرض ابن رشد لها. وهى مناهج أكثر منها فرق. فالحشوية منهج فى البراهين على وجود الله أو فى غيرها. وقد أطال ابن رشد فى الأشعرية وكأنها هى الفرقة فى حين أن

---

(١) مناهج ص ١٣٢.

(٢) هناك تشابه بين "مناهج الأدلة" و"من العقيدة إلى الثورة" فى أن كليهما محاولة لنقد علم الكلام القديم وتطويره باسم العقل عند ابن رشد وباسم المصالح العامة عندى.

(٣) ذكر ابن رشد فى مناهج الأدلة: المتكلمون (٢٢)، المتأخرون من المتكلمين(٢)، صناعة الكلام(٣). الأشعرية(٣٠)، أشعرية(٧)، الأشعرى، قدماء الأشعرية، أهل السنة(١)، المعتزلة(١٩)، الحشوية(٣)، الجبرية (٢)، الخوارج، الباطنية (١)، الحكماء (٦)، الحكماء القدماء (٤)، القدماء، الفلاسفة (١)، الصوفية (٣)، الدهرية، النصارى (٢)، البراهمة (١). وفى فصل المقال: الأشعرية (١٢)، المتكلمون، الكلام (١٠)، المعتزلة (٤)، الحنابلة، الحشوية (١). الضميمة: المتكلمون(٢).

الحشوية والمعتزلة تقريبا لا يمثلان شيئا[1]. ولم يذكر الباطنية لأن ليس لها أدلة، نظرا لأنها منهج ذوقى وربما لاعتمادها على منهج الأشعرية. يعرض ابن رشد أسماء الفرق والتيارات كاتجاهات دون أماكن أو أشخاص أو تواريخ .فما يهم هو تحليل الخطاب الكلامى واكتشاف بنيته. وتصنيف الطوائف تصنيف بنيوى. الأشاعرة ضد المعتزلة، والحشوية ضد الباطنية. والكل بمعيار التأويل، سوء التأويل أو حسنه بين الأشاعرة والمعتزلة، وظاهر التأويل وباطنه بين الحشوية والباطنية. فالأشاعرة حشوية المعتزلة، والمعتزلة باطنية الحشوية، والحشوية أشعرية المعتزلة، والباطنية معتزلة الأشاعرة. والهجوم على الأشعرية له الأولوية على الهجوم على المتكلمين عامة أو المعتزلة خاصة. لذلك يكثر تردد لفظ الأشعرية بعد أن أصبح تيارا يتجاوز شخص الأشعرى، فيتحول شخص بمفرده إلى سلطة. ولهم قدماء ومحدثون أى أنه تيار متطور فى التاريخ وأحيانا يتوحد مع أهل السنة أى الاستئثار بالحق كله مع أن أهل السنة تعبير فى مقابل الشيعة. ويضم المعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم من فرق أهل السنة، الفرقة الناجية. وقد استقرت هذه التسميات قبل ابن رشد، ولكن ظل سلاح الألقاب مشهورا، أهل السنة والاستقامة والحديث، فرقة السلطة. وهو معنى مدحى. المعتزلة الذين اعتزلوا وفارقوا الجماعة، معنى قدحى. والأشعرية نسبة للأشعرى، واشتقاقا من الفرد وليس من الجماعة أشاعرة. والحشوية من الذين يضعون المادة فى الصفات. والصوفية الذين يلبسون الصوف أو يصفون القلب. تعطى الفرقة التى تؤرخ الاسم المدحى لنفسها والاسم القدحى لخصومها. ودخلت الفرق غير الاسلامية ضمن الفرق الكلامية، النصارى ثم اليهود والبراهمة.

ويهاجم ابن رشد الغزالى بشخصه. فهو أشعرى مع الأشاعرة، وصوفى مع الصوفية، وفيلسوف مع الفلاسفة. وهو ليس نقدا لأن رسالة المفكر الاسلامى أن يعمل فى كل العلوم، الكلام والفلسفة والتصوف. هو أصولى مع الأصوليين فى "المستصفى"، متكلم مع المتكلمين فى "الاقتصاد"، فيلسوف مع الفلاسفة فى "مقاصد الفلاسفة"، صوفى مع الصوفية فى "الاحياء". وابن رشد كذلك، متكلم مع المتكلمين فى "المناهج"، وفيلسوف مع الفلاسفة فى "التهافت" و"فصل المقال"، وفقيه مع الفقهاء فى "البداية" وطبيب مع الاطباء فى "الكليات". وقد جاء أبو حامد بعد الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية فطم

(١) الأشعرية (١٥ص)، الحشوية (٢)، المعتزلة (سطران).

الوادى على القرى أى أنه هدم كل شىء تم بناؤه من قبل(1).

وقد نشأت الفرق من التأويل ظاهرا أو باطنا. وكلها اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وحرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات تأييدا لهذه الاعتقادات. وزعمت أنها الشريعة الأولى التى قصد بها جميع الناس. وأن من زاغ عنها فهو كافر أو مبتدع. وكلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة إذا ما قورنت بمقاصد الشرع. وينتهى ابن رشد إلى أنها كلها طوائف وليست فرقا. والطائفة لفظ قدحى، يدل على جماعة مذهبية مغلقة. تختلف فى الاعتقادات فى الله، وتحرف ألفاظ الشرع، وتخرجها عن ظاهرها، وأسقطوا هذه التأويلات على الاعتقادات، فالاعتقادات تأتى من الذات لا من الموضوع، من المتكلم لا من النص. وتكفر المخالف كما يكفرها المخالف. وينتهى الأمر إلى تكفير الكل والوقوع فى الضلال. بل تقع الحروب فيما بينها وتسفك الدماء. الفرق اضطراب وتشويش وخلط وكأن الحضارة زيغ، والتاريخ مسار من الوحدة إلى التفرق، ومن الهدى إلى الضلال. وهو موقف الفقهاء بوجه عام الذين يقومون بدور التطهير الحضارى بين الحين والآخر إذا ما طغى العقل على النقل، والوافد على الموروث، وتعددت الرؤى، وتكافأت الأدلة، كما فعل أحمد ابن حنبل والغزالى وابن تيمية والحركة السلفية بوجه عام. وهذا كله خروج عن مقاصد الشرع وعدم فهم لمقاصد الشريعة، وهو ما أكده الشاطبى بعد ذلك أيضا درءا للمخاطر الخارجية قبل سقوط غرناطة آخر مدينة أندلسية بعده بنحو خمسين عاما.

اختلف المتكلمون فى المؤول وغير المؤول. فالأشعريون يتأولون آية الاستواء وحديث النزول. وإذا لم يستطيعوا، أشاعرة ومعتزلة، فهم الأمثال بعلم بعيد فانهم يقعون فى التشبيه. فالأفضل لهم عدم التأويل. وهذا فى الحقيقة ليس نقدا للاشاعرة بل مدحا لهم حرصا على التنزيه ودرءا لمخاطر التشبيه. لذلك يضع ابن رشد فى الخاتمة قانون التأويل(2).

وقد تجاوز الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية موضوع التأويل، وخرجوا على التأويل الشرعى. ولا يذكر ابن رشد مثالا لتأويل الخوارج. وربما كان يقصد تأويل "لا حكم إلا لله". وأحيانا تكون المقارنة بين الفرقتين الكبيرتين، الأشعرية

---

(1) فصل ص ٢٧، مناهج ص ١٨٢.

(2) مناهج ص ١٣٥/١٣٨/٢٤٨-٢٥١، فصل ص ٣٥/١٦.

والمعتزلة، فى ممارسة التأويل. لقد نشأت فرق الاسلام بسبب التأويلات والظنون بأن على الشرع أن يصرح بها وكفرت وبدعت بعضها بعضا.

لقد بلغت القوة النظرية لبعض المتكلمين القوة الجدلية كما هو واضح من بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة. وبالرغم من أن الاشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة يقع اللوم على الأشعرية بعد أن أصبحت التيار الغالب فأوقعت الناس فى التباغض والحروب، وفرقت الشرع والناس كل تفريق. وكفرت كل من لم يعرف البارى بالطرق التى وضعوها فى كتبهم وهم، عند ابن رشد، الكافرون الضالون بالحقيقة، تكفيرا بتكفير، واستبعادا باستبعاد، لا فرق بين الأشاعرة وابن رشد. فالكلام تشغيب في مقابل التقليد. وكلاهما ضد النظر. وقد دعا الله الجمهور إلى معرفته عن طريق وسط يرتفع به عن حضيض المقلدين. والاعتياد على هذه الأقاويل منذ الصبا هو الذى جعل طرق الأشعرية تنتشر بين الناس، وسبب الانخلاع من المعقولات(١).

يخرج المتكلمون على ظاهر الشرع. ويتأولون كما يفعلون فى قولهم فى العالم. فانه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد حتى فيه. هنا يبدو ابن رشد ظاهرى النزعة يرفض تأويل المتكلمين مع أنه يمارس التأويل ويضع فيه قانونا فى نهاية "مناهج الأدلة". هو موقف فقهي. إذ لا يعقد إجماع على تأويل، ولا يتصور أن يكون فيه إجماع كما أقر الغزالى بذلك فى "فيصل التفرقة". فالمسافة ليست بعيدة بين ابن رشد والغزالى من هذه الناحية(٢).

وكثير من أصول الأشاعرة سوفسطائية، تجحد كثيرا من الضروروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط وهى طرق ينقصها شرائط البرهان، ولا تفضى بيقين إلى وجود الله. هى طرق لا هى مع الخواص ولا هى مع الجمهور. ليست يقينية خاصة بالعلماء ولا هى من الطرق العامة المشتركة للجميع أى الطرق البسيطة القليلة المقدمات، القريبة النتائج، المعروفة بنفسها. لا تقنع الخاصة، ولا تفهمها العامة كالمنطق عند الفقهاء الذى لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد. يكشف العلماء عورها لأنها غير برهانية وصعبة

---

(١) مناهج ص ٢٠٧، فصل ص ٢٨.

(٢) انظر دراستنا "الاشتباه فى فكر ابن رشد"، عالم الفكر، الكويت ١٩٩٨.

على الجمهور وبعيدة عن طباعه. كل براهين الأشاعرة على وجود الله تشغيب وشكوك عويصة لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الحكمة فضلا عن العامة. ولو كلف الجمهور بها لكان من باب تكليف مالا يطاق(١).

طرق الأشاعرة ليست طرقا شرعية. لم ترد بالنص. كل متكلم يجتهد رأيه فى استنباط الأدلة من الآيات والأحاديث. وليس أحدها أولى من الآخر. لم يقصد إليها الشارع فى تعليم الجمهور أو نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان من قبلها. وهناك طرق فى الكتاب أفضل منها وهو حكم قاس على الأشعرى لأن دليل التمانع مستقى من النص مثل دليلى العناية والاختراع عند ابن رشد. ابن رشد هنا نقلى، يرى أن الكتاب مصدر كل برهان. كما أنه يرفض اجتهاد المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة مع أنها اجتهادات تحاول تنظير الآيات وإيجاد أسس عقلية لها. وتتعدد الاجتهادات طبقا لفهم الآيات وقدرات العقل. واجتهادات ابن رشد نفسها، طرق الشرع من الكتاب العزيز، اجتهادات مثل غيرها قد يراها البعض أيضا كما يرى هو طرق المتكلمين(٢).

وطرق الأشعرية المشهورة لاثبات وجود الله ليست طرقا نظرية يقينية ولا شرعية يقينية. لا تتفق مع يقين العقل ولا يقين النقل. فى حين نبه الكتاب على أدلة وجود الصانع. وقد جمعت بين صفتى اليقين والبساطة. وهى قليلة المقدمات، قريبة النتائج. فائدتها تمرين العقل على الاستدلال وإيجاد التطابق بين العقل والوحى. كما أن طرق العقل التى سلكها الأشاعرة للتصديق بوجود الله ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الايمان بها. وهنا يبدو ابن رشد فقيها. فمن الذى يكتشف هذه الطرق إلا المتكلم؟

ومن ثم لابد من الاجتهاد لاخراجها كما تفعل الأشعرية وابن رشد على حد سواء لا فضل لأحدهما على الآخر، ومن طرقهم المشهورة بيان أن العالم حادث، وإثبات الحدوث عن طريق تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وطريقتهم فى إثبات حدوث الجزأ الذى لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور. وهى طريقة غير برهانية ولا تفضى بيقين إلـــى

(١) مناهج ص ١٣٦/١٤٨-١٩٣/١٣٧.

(٢) مناهج ص ٢٥٠/١٣٥، فصل ص ٣٤/٢٢.

وجود البارى. كما أن أدلة الأشعرية لاثبات الجزأ الذى لا يتجزأ أدلة خطبية مثل استدلالهم المشهور بأن الفيل أعظم من النملة لأن أجزاءه أزيد من أجزائها. فهو مؤلف من أجزاء وليس كلا واحدا بسيطا. إذا فسد الجسم فانه ينحل اليها، وإذا تركب فانه يتركب منها. وهو خلط بين الكم المنفصل والكم المتصل(١).

والسؤال هو : وهل وجود الله يثبت نظرا أم يثبت عملا، بالبراهين العقلية أم بجهاد الفرد ونضال الجماعة والدفاع عن مصالح الأمة وفى قمة ذلك يأتى الشهداء؟ يمكن نقد الأدلة النظرية كلها، ويبقى الدليل الغائى، الله كغاية للكون تتحقق بجهد الأفراد والجماعات حتى يتحول الوحى لنظام مثالى للعالم(٢).

وأما طرق المعتزلة فلم يعرفها ابن رشد لأنه لم تصل إلى الأندلس من كتبهم شىء يمكن معرفة طرقهم منها. لم تصل كتبهم إلى المغرب، وعدمت فى المشرق، ولم تبق أفكارهم فى معظمها إلا من خلال الخصوم، ومتكلمى السلطان. ومع ذلك يحكم ابن رشد بأن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية، وأن تأويلاتهم لآيات كثيرة وأحاديث كلها ظنون صرحوا بها للجمهور. فى حين أن المعتزلة ليست لهم أدلة نظرية على وجود الله ولكن لديهم تصور لله لأنهم لا يأخذون الطبيعة سلما لله كما تفعل الأشاعرة. وقد بلغ المعتزلة والأشاعرة القوة الجدلية وإن كانت المعتزلة فى الأكثر أوثق أقوالا.

ويأتى ابن رشد بالبديل، معرفة عقائد الشرع التى لا يتم الايمان إلا بها، وهى مقاصد الشارع اعتمادا على التأويل الصحيح. غرض مناهج الأدلة" البحث عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وانجرى فى ذلك كله مقصد الشارع بحسب الجهد والاستطاعة. ومقياس الظاهر لصحة العقائد تجعل ابن رشد ظاهريا للجمهور وباطنيا للعلماء. ولا يستعمل ابن رشد لفظ الخاصة فى مقابل العامة بل العلماء فى مقابل الجمهور. مقصد الكتاب معرفة ظاهر الشرع وليس تأويله. وطرق الكتاب هى

---

(١) وهو النقد الذى وجهه برجسون أيضا لعلم النفس التجريبى والوضعية الاجتماعية.

(٢) وهذا ما وصل إليه كانط فى استحالة البراهين القبلية والبعدية على وجود الله واستبقاء الدليل الغائى. وهو ما أكد أيضا فشته وهيجل. وتحقيق الوحى كنظام مثالى للعالم ما تسميه الحركات الاسلامية المعاصرة الحاكمية. انظر دراستنا "الحاكمية تتحدى"، هموم الفكر والوطن، جـ١، التراث والعصر والحداثة ص ٤٢٩-٤٥٠.

الأتم إقناعا وتصديقا. أما طرق الأشاعرة والمعتزلة فانها لا تقبل النصرة بطبعها ولا تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، ولا هى حق. لهذا أدت إلى كثير من البدع. طرق الكتاب أتم اقناعا. تقبل النصرة بطبعها، وتنبه أهل التأويل على التأويل الحق. ولا توجد عند الأشاعرة ولا المعتزلة. ويمكن معرفتها بحسن استخدام النظر وحسن استخدام التأويل حتى يظهر اتفاق الحكمة والشريعة.

ومنهج ابن رشد منهج عكسى، يقوم على تفهم مقاصد الشرع وتأويل النصوص طبقا لظاهرها. وهو المنهج الأصولى الظاهرى. فهم المقاصد أولا ثم الارتداد منها لتأويل ظاهر الشرع. العلة الغائية تسبق العلة المادية، والقصد الكلى يسبق التأويل الجزئى. والمقاصد هى التى حددها الأصوليون وأبلغها الشاطبى: وضع الشريعة ابتداء دفاعا عن الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة الثابتة (الدين)، والكرامة (العرض)، والثروة (المال). فأصول الفقه هو الأصل الذى يرتكز عليه أصول الدين. والأصولى هو المتكلم وليس المتكلم هو الأصولى. أصول الفقه هو الأصل، وأصول الدين الفرع. والأصول الكلية لا خلاف عليها بين الأصوليين. فهى مستقراة من أحكام الشريعة، تطابق العقل والمصلحة. بل إنها أصبحت علما مستقلا هو علم "الاشباه والنظائر" أو "علم القواعد الفقهية" الذى يضع القواعد والمقدمات العامة للاستدلال بحيث يكون القياس الشرعى صحيحا ومنتجا. وأسلوبه أسلوب الفتاوى. يبدأ بسؤال متخيل ثم يجيب عنه. وهو الأسلوب القرآنى فى الآيات التى تبدأ بلفظ "ويسألونك".

ولكن يظل السؤال: ماذا لو اختلف المتكلمون فى فهم المقاصد وتأويل النصوص؟ ما مقياس الصواب والخطأ؟ تظل كل المحاولات تأويلات ذاتية وتدعى كلها الموضوعية فى وضع مقاصد الشرع. ولا يمكن لأصولى فرض فهم معين للعقائد وتأويله الظاهر على الناس وإلا أصبح متكلما يجوز عليه نقد المتكلمين. لا يوجد مقياس صورى لصحة العقائد. ولا يوجد مقياس موضوعى لمعرفة مقاصد الشرع مادام النص أصبح مقروءا. ولا يوجد صدق نظرى للعقائد. فهى بواعث على السلوك، ونداء إلى العمل، وأقرب إلى الصيرورة التاريخية.

يبحث ابن رشد عن العقل الشرعى أى الطرق الشرعية لفهم الكتاب، فهل هذا ممكن؟ هل توجد طرق شرعية فى الكتاب أم أنها متوقفة على قراءة ابن رشد له؟ ولماذا لم يدركها الأشعرية وهم حريصون عليها حرص ابن رشد، وهم أهل السنة وهو الفقيه؟ وما

هى المقاييس الموضوعية لهذه الطرق الشرعية التى لا تتوقف على فهم القارىء؟ ومادام هناك قارىء فما هى المقاييس الموضوعة له حتى تخفف من حدة الأهواء والمصالح؟

وكل فرق الملة تثبت القياس إلا طائفة تدعى الحشوية سخرية منها. وهم محجوجون بالنصوص. فابن رشد يستعمل منهج النص الذى تقبله الحشوية لنقد موقفهم فى رفض النظر والقياس. فعندهم أن الطريق إلى الله السمع لا العقل أى أن الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه أن يتلقى الانسان من صاحب الشرع ويؤمن به كما يتلقى من أحوال المعاد وكل مالا دخل فيه للعقل. وهو ضلال ظاهر، وتقصير فى حق الشرع الذى نصب الأدلة على معرفة الله نصا، والاقرار به. كما تظهر فى أكثر من آية الدعوة إلى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها. ويعترض الحشوية على العقل بأنه لو كان الايمان واجبا بالعقل لدعا اليه النبى الناس. فالإيمان بالسمع لا بالعقل. ولو كانت العرب تعترف بالبارى تعالى فلم الدليل النظرى عليه؟ ألا يكون ذلك تحصيل حاصل؟ والحقيقة أنه لا يوجد إنسان بلغ به ضعف العقل وبلادة الذهن لا يفهم الأدلة الشرعية. النص بديهى فطرى، يخاطب الذهن ويتجه إلى الشعور كالدليل ان لم يكن أعمق وأحر وأمتن. والحنابلة حشوية أيضا لأنهم يحملون آية الاستواء وحديث النزول على ظواهرها فى حين يؤولها الأشاعرة. وقد ذكرها الحنابلة فى معرض صفة الجسمية فى معرفة التنزيه واثباتهم لها. والشرع أقرب إلى الاثبات منه إلى النفى. وهى من الصفات المسكوت عنها عند ابن رشد. يوجب الشرع إثبات الجسم مثل اليدين والوجه ولكن على نحو أتم وأكمل فى الله عما فى الانسان[1].

ويتهمها ابن رشد بأنها ضالة مع أنها تأخذ بالظاهر ولا تؤول مثله. والتأويل عمل فى الآيات، قد يخطىء وقد يصيب. وقد يكون عمل الآية فى النفس أوقع. ابن رشد متكلم ينسى مواقفه الظاهرية الأولى. الفرق بين ابن رشد والحشوية ليس بعيدا. كلاهما ظاهريان، يرى الدليل النصى فى الظاهرية والدليل الباطنى فى النص عند ابن رشد.

وبالرغم من ذكر الباطنية كفرقة رابعة فى الاحصاء الأول إلا أنه يشار اليهم كصوفية وكأن الباطنية صوفية، والصوفية باطنية. ولم يستعرض ابن رشد طرق الصوفية

---

(١) مناهج ١٣٤-١٣٥/١٧٠-١٧١، فصل ص ١٦/١١.

لأنها ليست نظرية أى مركبة من مقدمات وأقيسة. طريقها ذوقى. والمعرفة تقذف فى القلب بناء على كبح جماح النفس، وإماتة الشهوات، وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويعتمدون فى ذلك أيضا على ظواهر الشرع مثل ابن رشد. فالكل إلى رسول الله منتسب. ويسلم ابن رشد بوجود هذا الطريق للخاصة وليس للعامة مثل الفلسفة والكلام. ولو كان عاما لبطل النظر، والقرآن دعوة إلى النظر. كما يوافق على أن يكون العمل بهذا المعنى شرط لصحة النظر، أداة للمعرفة وليس المعرفة ذاتها. التصوف للخاصة وليس للعامة. والقرآن دعوة للنظر وللفعل على حد سواء. التصوف طريق شرعى بمعنى العمل وإن كان ناقصا فى النظر. ويلاحظ أن حكمه على التصوف أخف من حكمه على الكلام. لذلك لم يستطع مشروعه العقلانى التخفيف من سيادة التصوف فى المغرب العربى وانتصار الغزالى فى النهاية وسيادته فى التاريخ. مع أن التصوف والأشعرية واجهتان لعمله واحدة. فنقد أحدهما دون الآخر خطوة إلى الأمام، وخطوة إلى الخلف كملأ لقربة مقطوعة(١).

بالرغم من نقد ابن رشد للباطنية إلا انه يعتبر الله يختص برحمته من يشاء، ويوفقهم إلى فهم شريعته واتباع سنته، ويطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، والكشف عن زيغ الزائغين من أجل الملة وتحريف المبطلين من الأمة. وهى لغة الفقهاء حراس الشرع التى لا تختلف عن لغة أهل السنة أو لغة دعاة الباطنية. كل فريق يشعر أن الله اختاره لانقاذ الأمة ضد المنحرفين المارقين الخارجين عليها. لذلك يشيع مفهوم الخاصة والعامة عند الجميع، متكلمين وحكماء وصوفية. كل منهم يظن أنه من الخاصة وغيره من العامة. والعجيب أن يؤمن ابن رشد بحديث "الفرقة الناجية" الذى يشكك فى صحته ابن حزم والذى يستخدمه الأشعرية منذ الغزالى فى "الاقتصاد" للدفاع عن أهل السنة ضد الخصوم(٢).

وتفرض قسمة الناس إلى خاصة وعامة عدة تساؤلات. هل علم الخاصة علم باطنى بالضرورة يقوم على التأويل؟ إلا يكون علما اجتماعيا يدافع عن مصالح الناس؟ وإذا كان كذلك فكيف يحجب ويكون للخاصة مع أنه يدافع عن مصالح العامة ويكون العامة أولى بمعرفته؟ وإذا كان علم الخاصة هبة من الله لهم وليس اكتسابا مثل علم العامة

---

(١) مناهج ص ١٣٢/١٤٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الايمان والعمل والامامة ص ٣٩٨-٤٠٦.

فكيف يمكن الاستفادة منه وتعليمه للناس؟ ولماذا يكون للخاصة اليقين وللعامة الظن، علم الخاصة من الله وعلم العامة من الناس؟ وماذا عن الشرع الذى ترك الناس على الواضحة ليلها كنهارها دون ما حاجة إلى علم الخاصة واحتكار التأويل لهم فى مقابل علم العامة؟ ولماذا تكون العامة عاجزة عن التفكير، مستبعدة من العلم فى حاجة إلى خاصة تقودها؟ أليست هذه نظرة تكبر ووصاية واستعلاء على الجماهير، وهو النقد الموجه عادة إلى المثقفين؟ ألا تنتج العامة قياداتها الفكرية؟ وهل هى قسمة شرعية، الخاصة هم الراسخون فى العلم الذين يعرفون التأويل، أهل الباطن كما هو فى قصة الخضر وموسى أم أنها قسمة واقعية نظرا لظروف التعليم واختلاف الطبائع يقرها الشرع أم أنها قسمة بنيوية فى طبيعة الذهن نظرا لتطابق الوحى والعقل والطبيعة، جمعا بين ما هو كائن، الواقع، وما ينبغى أن يكون، الذهن خاصة وقد أجمعت على القسمة طوائف الامة، متكلمين وحكماء وصوفية حتى الأصوليين فى المفتى والمستفتى؟ وهل يجوز حجب العلم عن العامة دون تعليمها فتتحول إلى خاصة؟ هل هى قسمة ثابتة أم متحركة؟ إلا يتغير الخاصة إلى عامة لو كان فهمها أقل، والعامة إلى خاصة لو كان فهمها أعمق؟ عيب الخاصة فى الأغلب أنهم فقهاء السلطان فى كل عصر للسيطرة على العامة مع وجود خاصة أخرى تلتحم بمصالح العامة ضد السلطان وخاصته ثم تقوم خاصة السلطان بتكفيره واستبعاد خاصة العامة وهم معارضو السلطان، فتتهمهم خاصة السلطان بالخروج على الشرع والكفر كما حدث للحلاج والسهروردى. إلا يمكن الجمع بين علم الخاصة واتباع السنة، بين الباطن والظاهر؟ هل تعنى الخاصة ضرورة التأويل وبالتالى الانتهاء إلى الزيغ والضلال؟ وقد تختلف الخاصة بينها، خاصة المتكلمين مع خاصة الحكماء، خاصة أهل النظر وخاصة أهل الذوق، فأيهما لديها اليقين[(١)]؟

خامسا: نقد النسق الأشعرى (نظرية الذات والصفات والأفعال).

بالرغم من حديث ابن رشد عن الفرق إلا أنه ينقد علم الكلام باعتباره نسقا عقائديا له بنيته الخاصة بالرغم من عدم إظهارها تماما بأقسامها المختلفة. وهى بنية خماسية تتضمن خمسة فصول: الأول البرهنة على وجود الله دون نظريتى العلم والوجود، والثانى القول فى الوحدانية وهو أحد أوصاف الذات الستة: الوجود، والقدم، والبقاء، والقيام

---

(١) مناهج ص ١٣٢.

بالنفس، والتنزيه، والوحدانية. والثالث الصفات وهى سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع والبصر والكلام والارادة. والرابع فى معرفة التنزيه، عودا إلى أوصاف الذات الستة. والخامس فى معرفة أفعال الله، انتقالا من التوحيد إلى العدل فى خلق الأفعال (القضاء والقدر)، والنبوة، والمعاد، والاستحقاق، باستثناء الايمان والعمل والامامة. والغريب التخلى عن المشكلة السياسية لأن الخصم فيها ليس الأشاعرة بل الشيعة، وهى معركة داخلية بين فرق أهل السنة. ومع ذلك كان يمكن رفض شرط القرشية، موضوع الخلاف بين الأشعرية والشيعة من ناحية والمعتزلة والخوارج من ناحية أخرى. وإذا كانت الفكرة الشائعة عن ابن رشد أن مشروعه فكرى يهدف إلى السياسة فأين الامامة؟ ونظرا لأهمية التأويل فقد خصصت له الخاتمة "قانون التأويل". ويغلب موضوع العقل والنقل فى مبحث العدل وغلبة خلق الأفعال. ومن الطبيعى إلا تكون القسمة ثنائية، إلهيات ونبوات أى عقليات وسمعيات وابن رشد هو العقلانى. فهى قسمة متأخرة غلبت على القرنين السابع والثامن. ومن الطبيعى إلا تظهر المقدمات النظرية الأولى، نظرية العلم ونظرية الوجود لأنهما لم يتضخما ويصبحان نصف العلم أو أكثر إلا بعد القرن الخامس فى عصر ابن رشد وفى القرنين التاليين له قبل أن يتوقف العلم كلية فى دورته الأولى. ومن حيث الكم أطول الفصول الخامس، فى معرفة أفعال الله، ثم الرابع، فى معرفة التنزيه، ثم الأول، فى البرهنة على وجود الله، ثم الثالث، فى الصفات، وأصغرها الثانى، القول فى الوحدانية[1].

١- **الأدلة على وجود الله.** يبدأ ابن رشد نقده لعلم الكلام بموضوع البراهين على وجود الله دون أن يتعرض لنظريتى العلم والوجود بل يدخل فى العقائد مباشرة دون أصولها النظرية. ربما لأنه فقيه يرى أنها أمور زائدة[2]. وربما لأنها عقلية خالصة لا اعتراض عليها. ومعرفة الصانع أول معرفة تجب على المكلف. وهكذا قصد الشارع فى الكتاب. وقد يوضع سؤال: هل معرفة الصانع نظرية أم عملية، معرفة الخير والشر أو الحسن والقبح أو الواجب والمحرم أى معرفة قواعد السلوك؟ المعارف النظرية بعدية وليست قبلية بدليل عدم اعتماد علم الاصول على معرفة الله واكتفائه بذكر الشارع لأن

---

(١) الخامس (عدد الصفحات) (٥٥)، الرابع (٢٤)، الأول (٢٣)، الثالث(٨)، الوحدانية(٥).

(٢) وقد قام الأزهر بحذفها فى مناهجه للتدريس فى كليات اصول الدين.

الشريعة الاسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبى فى "الموافقات". وكيف يمكن الجزم بأن هذه الطريقة التي يستنبطها ابن رشد هى التى قصدها الشارع فى الكتاب مادام أصبح مقروءا ومؤولا؟ (١).

وتتضمن البرهنة على وجود الله نقد دليل أهل الظاهر ونقد دليلى الأشاعرة، دليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب ثم عرض ابن رشد الدليلين البديلين، دليل العناية، ودليل الاختراع(٢). وليس لأهل الظاهر أى الحشوية منهج إلا السمع دون العقل. وليس للاشعرية منهج إلا العقل المزيف الذى يساء استخدامه تبريرا للشرع. ويقترح ابن رشد المنهج العقلى الشرعى الذى يحسن استخدام العقل، ويعرف مقاصد الشرع من الكتاب أى الجمع بين الحسنيين. والعقل الشرعى هو العقل المنطقى البديهى الفلسفى الفطرى وليس العقل المزيف، الايمان المقنع، العقل الغيبى الذى يدمر العالم ويقلبه رأسا على عقب.

أ- **دليل القدم والحدوث**. والبرهان الأول وهو الأشهر الذى تعتمد عليه العامة هو برهان القدم والحدوث. ويقوم على ثلاث مقدمات:

أ- الجواهر لا تنفك عن الأعراض. وهى مقدمة طبيعية يتفق عليها علماء الطبائع ولكن الأشاعرة يثبتون عكسها.

ب- الأعراض حادثة أى متغيرة وليس بالاضافة إلى موجود قديم.

جـ- ما لا ينفك عن الحوادث حادث، وهو تحصيل حاصل: فاذا كان البرهان يقوم على الاضافة، فالمتضايفان متساويان فى القيمة ومشروطان بعضهما بالبعض، يعتمد كل منهما على الآخر مثل الكبير والصغير، العظيم والحقير، الطويل والقصير، البدين والنحيل. وكلاهما نسبيان، نسبة كل منهما إلى الآخر وليسا مطلقين. ولا يوجد طرف واحد مطلق.

والمقدمة الأولى، إذا كان المقصود بها الأجسام المشار اليها فهى صحيحة. فهى مقدمة علمية تجريبية يتحقق من صدقها العلم الطبيعى. فهى صحيحة علميا. وإذا عنوا بها الجزء الذى لا يتجزأ، الجوهر الفرد غير القابل للقسمة ففيه شك لأنه غير معروف بنفسه.

---

(١) مناهج ص ١٣٤.

(٢) السابق ص ١٣٢-١٥٤.

وفى وجوده أقاويل متضادة، ولا تستطيع قوة صناعة الكلام التحقق من صدقها كما يستطيع ذلك البرهان. والأدلة التى تستعملها الأشعرية لاثباته خطبية أى إنشائية شعبية تصويرية مثل ضرب المثل بالفيل والنملة على الأجزاء ونقصها. الجوهر الفرد أسطورة، مجرد افتراض، قول لا يمكن البرهنة عليه بعلم المنطق بل بعلم الطبيعة. كما تقوم المقدمة على الخلط بين الكم المنفصل والكم المتصل أو باختصار بين الكم والكيف. المتصل هو الذى له طرفان ووسط، والمنفصل ليس كذلك. المتصل به أعظم وأكبر، والمنفصل أكبر وأقل. الهندسة فى مقابل الحساب، والرياضة فى مقابل الطبيعة. وقد يقال: إلا توجد ذوات أقل وقدرات وأوسع نطاقا (مخ الانسان) وقدرات أكثر وقدرات أقل(الحيوان)؟ إلا توجد نوعيات فى الذرات الطبيعية؟ هل الذرات الحية هى نفسها الذرات المصمتة؟ إلا يؤدى الاختلاف الكمى إلى اختلاف كيفى؟ (١).

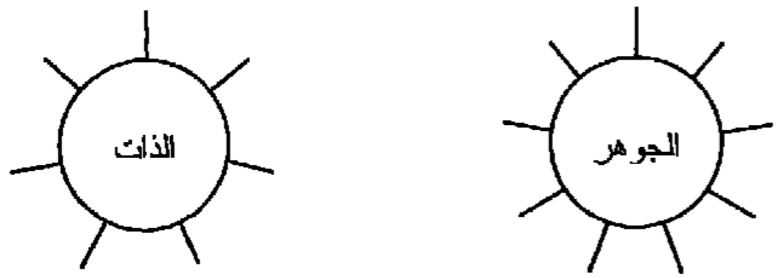
ولا يمكن الانقسام إلى مالا نهاية لأن أقسام المتناهى متناهية. وهى من البديهيات. وفى نفس الوقت لماذا لا ينقسم الجزء الذى لا يتجزأ إلى مالا نهاية، ويكون فى المتناهى أجزاء لا نهاية لها؟ وهو تناقض لأن أجزاء المتناهى متناهية كالبديهية الأولى. فالأشاعرة فى حموة الفكر الدينى ينسون أوائل المعلومات. وإذا كان الجزء الذى لا يتجزأ حادثا فما المقابل للحادث مادام الحدوث عرضا من الأعراض؟ وإذا وجد الحادث ارتفع الحدوث لأن الأعراض لا تفارق الجواهر. وإذا كان الوجود من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل مادام لا يوجد وسط بين الوجود والعدم؟ وهذا هو الذى اضطر المعتزلة أن تجعل العدم شيئا. ويلزم المعتزلة أيضا أن يوجد ماليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل. ويلزم الفرقتين، المعتزلة والأشاعرة، القول بالخلاء(٢).

هذه الشكوك كلها ليست فى قوة صناعة الجدل. ومن ثم لا تصح أن تكون هذه المقدمات طريقا إلى معرفة الله وبخاصة للجمهور لأن طريقة معرفة الله فى الشرع أكثر وضوحا. قد تكون مقدمة إلهية مقنعة، صورة المركز والمحيط ثم تنتقل بعد ذلك إلى الفكر السياسى، الحاكم والمحكوم. فلا فرق بين علاقة الجوهر والأعراض وعلاقة الذات والصفات من حيث البنية. ولما كان الحدوث عرض لزمهم وضع الجوهر كحامل

---

(١) السابق ص ١٣٩-١٤٠، وهو نفس موضوع حجج برجسون ضد زينون الايلى، حجة السلحفاة وأشيل.
(٢) السابق ص ١٣٩-١٤٠.

للأعراض مثل الذات كحامل للصفات حتى يمكن الانتقال من المحمول إلى الحمل، ومن التغير إلى الثبات، ومن المحيط إلى المركز.



المقدمة الثانية، جميع الأعراض محدثة، مقدمة مشكوك فيها تقوم على قياس الغائب على الشاهد، بعض الأجسام وبعض الأعراض محدثة. وهو تحصيل حاصل، مادام عرضا فهو محدث لأن المحمول يساوى الموضوع، مجرد خلاف لفظى، ولا حاجة إلى المرور بالأعراض إلى الأجسام بل من الأجسام إلى أجسام أخرى مباشرة مادام الأمر فى الحالتين قياس الغائب على الشاهد. والجسم السماوى الغائب مشكوك فى إلحاقة بالجسم الارضى فى الشاهد. الشك فى حدوث أعراض كالشك فى حدوث نفسه لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. لذلك يكون الفحص فى حركته من أجل الانتهاء إلى معرفة الله بيقين، وهو طريق الخواص، طريق إبراهيم لأن الشك كله فى ألوهية الأجرام السماوية. والزمان عرض ويصعب تصور حدوثه لأن الحادث يتقدم العدم بالزمان. ويصعب تصور حدوث المكان الذى تكون فيه العالم لأنه إن كان خلاء يتقدم حدوثه خلاء آخر. وإذا كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن لزم أن يكون هذا الثانى فى مكان فيحتاج الجسم إلى جسم إلى مالانهاية(١).

هذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم لابطال قدم الأعراض لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا، من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة إن لم تكن حادثة. فاما أن تكون متنقلة من محل إلى محل أو أن تكون كامنة فى المحل، ويبطلون القسمين. ويظنون أنهم أثبتوا أن جميع الأعراض حادثة فى حين أنهم بينوا أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث لا ما يظهر حدوثه ولا ما يشك فى أمره مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية. ترجع كل أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الغائب على الشاهد،

---

(١) السابق ص ١٤٠-١٤١.

وهو دليل خاطىء لأن النقلة معقولة بنفسها، وهو أساس الفكر الدينى الكلامى مثل المهندسين فى الالهيات.

والدليل كله أيضا تدمير للعالم وقياس للغائب على الشاهد. فهل الجبل والشمس والقمر والسماء والأرض والعالم أعراض؟ هل يجوز أن تكون على غير ما هى عليه؟ كلها قسمة داخلية وحديث العقل مع نفسه لايجاد اتساق له، ونوع من الرضا والطمأنينة الذاتية والايهام بالتفكير والاستقلال، خداع أمام النفس، واتساق واطمئنان لتطابق الفكر مع الايمان ذاتيا بالوهم. ومحاولة المتكلمين إيجاد برهان عقلى، حدوث الأعراض لاثبات حدوث الأجسام اجتهاد يقوم علم الكلام كله عليه، ويكاد يقترب من تصور علوم الحكمة التى تستعمل أيضا ثنائية الحادث والقديم.

والمقدمة الثالثة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، مشتركة الاسم لأنها يمكن أن تفهم على معنين: الأول مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه. والمعنى الثانى صحيح أى مالا يخلو من العرض المشار اليه لأنه لو كان قديما لخلا من الأعراض، هو خلف لا يمكن. وأما المعنى الأول فلا يلزم منه المحال لأنه يمكن تصور المحل الواحد تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، متضادة أو غير متضادة كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر. لذلك لما شعر متأخرو المتكلمين ضعف هذه المقدمة أرادوا تقويتها فبينوا أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها إذ لا يوجد عرض فى محل إلا ووجدت قبله أعراض لا نهاية لها. وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها المشار اليه لأنه لا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له. ولما كان لا ينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه. والقول بأن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ليس صادقا من جميع الوجوه لأن الأشياء التى توجد بعضها قبل بعض قد توجد إما على جهة الدور أو على جهة الاستقامة. على جهة الدور تكون غير متناهية، وعلى جهة الاستقامة لا يكون متناهيا لأنه إذا لم يوجد الأول لا يوجد الأخير. وتحديد طريقى التعاقب على الدور أو الاستقامة يكشف مسارين فكريين. الأول المسار العلمى حيث هناك تداخل بين العلة والمعلول، والمسار الدينى الذى يوجب الوصول إلى علة أولى. والمعاب هو الفكر التمثيلى. فكل مثل يطابق ولا يطابق، ونقص فى التجريد. وهذا كله توهم برهان وليس

برهانا. وليس برهانا بسيطا يليق بالجمهور والذى كلف الله به عباده بالايمان به. فطرق الأشعرية ليست برهانية للفلاسفة ولا شرعية للجمهور. والحقيقة أن هذه المقدمة تحصيل حاصل وكأنها تقول الحادث حادث، تكرار الموضوع والمحمول. وقد لا تكون هناك حاجة إلى كل هذا النقد المنهجى المنطقى الذى قام به ابن رشد، ولكنه الفيلسوف الذى ينقد المتكلم من تصور أدق ومنظور أوسع. ولا فرق بين مالا يخلو من جنس الحوادث أو حادث واحد. والمطلوب فى الحجج الكلامية ليست الحقيقة فى الواقع بل الاتساق العقلى حتى لا يعيش الانسان موزعا بين عقله وإيمانه. فهذه ليست براهين علمية خالصة للخاصة كما هو الحال فى براهين الفلاسفة، ولا هى واضحة وبسيطة للعامة كما هو الحال فى الشواهد الروحية(١).

ب- دليل الجوهر الفرد. والدليل الثانى هو دليل الجوهر الفرد (دليل الجزء الذى لا يتجزأ) يقوم على أن العالم حادث. وهى مقدمة تقوم بدورها على مقدمات أخرى هى تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ. ولما كان الجزء الذى لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه فان العالم حادث. ويتركب هذا القياس على النحو الآتى:

أ- تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ.

ب- الجزء الذى لا يتجزأ محدث.

∴ الأجسام حادثة بحدوثه.

∴ العالم حادث.

وإذا كان العالم محدثا فلا بد أن يكون له محدث طبقا للتفسير بالعلة الفاعلة وكأنها لابد أن تكون من الخارج باستمرار، وكأن العلل المادية أو الصورية أو الغائية ليست عللا. إن افتراض محدث إيمان عقلى، أقرب إلى التناقض، يتضمّن الشيء ونقيضه، منطق وطبيعة وإلهيات، عمل للذهن لا يطابق شيئا فى الواقع، ومازال فى حاجة إلى دليل للانتقال من المنطق إلى الطبيعة.

إن الانتقال من المحدث إلى المحدث يضع احتمالات ثلاثة لا تجعل المحدث أزليا

---

(١) السابق ص ١٤١-١٤٤.

ولا محدثا وهى:

أ- لو كان محدثا لافتقر إلى محدث إلى ما لا نهاية، وهو استعمال لحجة الخصم، العلة الفاعلة، واستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

ب- لو كان أزليا لتعلق بموجودات أزلية.

جـ- إستحالة خروج حادث من قديم لأن الشبيه لا يخرج الا من الشبيه، ولو كان المحدث يفعل حينا ولا يفعل حينا آخر فانه يكون خاضعا للتعليل، علة وعلة العلة إلى مالا نهاية.

والحقيقة أن ابن رشد مازال ينقد الدليل الأشعرى بعقلية أشعرية بحيث لا يتجاوز الخلاف الأشعرية بين أشعريين. ينقص نقد ابن رشد للدليل النقد الجذرى المنطقى الطبيعى، العقلانى التجريبى اعتمادا على روح ابن رشد نفسه تطويرا لابن رشد دون اعتباره آخر الأنبياء، ونهاية التاريخ[1].

إن هذه البراهين هى مجرد إيجاد نسق عقلى والبحث عن أصول عقليه يستند اليها الفكر لاثبات وجود الله، إما عن طريق وضع مقدمات والانتهاء منها إلى نتائج، وهو الأغلب أو عن طريق وضع مقدمة تحتاج إلى مقدمات أخرى لاثباتها قبل استعمالها مع مقدمات أخرى. فالفكر قد يكون "تقدميا"، من المقدمات إلى النتائج أو تراجعيا، من المقدمات إلى مقدمات أخرى سابقة عليها. والبداية بالطبيعة من أجل إما تفنيتها بالأجسام ثم تفتيت الأجسام فى الاجزاء التى لا تتجزأ وكأن إثبات وجود الله لا يأتى إلا على حساب الطبيعة أو من أجل إدانتها ووصفها ببعض صفات النقص الانسانى من أجل الانتهاء إلى صفات الكمال الالهى مثل القدم. الحالة الأولى تدمير للطبيعة، والحالة الثانية اغتراب عنها.

والسؤال هو: هل هذه المقدمات عقلية أم تجريبية أم هى إيمانية مقنعة؟ الحقيقة أنها ليست مقدمات عقلية برهانية كما لاحظ ابن رشد، وليست مقدمات تجريبية لأن المتكلمين ليسوا علماء بل هى مقدمات إيمانية مقنعة تستعمل العقل لتبرير الايمان. طريقة صياغة المقدمات تسمح بوجود الله مثل اعتبار العالم حادث لاثبات أن الله قديم، أو اعتبار العالم أجسام. والجسم من أجزاء لا تتجزأ لاثبات حدوثها لأن الله قديم. فالايمان يأتى

---

(١) السابق ص ١٣٥-١٣٦.

مبطنا أولا بأن الله قديم ثم يتكيف العقل طبقا له فى صياغات تبدو عقلية تجريبية وهى فى حقيقتها إيمان مصطنع. ويمكن معارضة هذه المقدمات العقلية والتجريبية التى تعبر عن إيمان مقنع بمقدمات أخرى تعبر عن طبيعة العقل مثل أن العالم قديم، إذ ينشأ الإنسان فيه، ويستمر بعده، أو أن هناك جسما لا يتجزأ مثل الجبل والشمس والقمر والإنسان. وأحيانا يبدو الدليل مصطنعا إذا ما حاول إثبات مقدمة بمقدمات أخرى مثل إثبات أن العالم حادث بطريقة الجزء الذى لا يتجزأ. إذ يكفى إدراك حدوث العالم بملاحظة التغير فيه. الدليل إذن أقرب إلى الالهيات العقلية منه إلى الطبيعيات العلمية، لا هو إيمان صريح بتوجيه النص إلى الشعور كما تفعل الحشوية، ولا هو عقل مقنع وهو ما يستحيل فى الالهيات لأنها طبيعيات مقلوبة إلى أعلى أو نفسانيات مسقطة من الداخل إلى الخارج.

وفى علاقة القديم بالحادث يرى ابن رشد أن الحادث يخرج من الحادث، والقديم من القديم، ولكن الحادث لا يخرج من القديم، ولا القديم من الحادث. المتشابه يخرج من المتشابه ولكن المختلف لا يخرج من المتشابه. ومن ثم، ليس أمام المتكلمين إلا احتمالات ثلاثة يجوزونها على القديم.

أ- إرادة حادثة وفعل حادث، وهو ما يستحيل على الله عقلا.

ب- إرادة قديمة وفعل قديم، وهو ما يستحيل طبيعيا أيضا. فاذا خرج القديم من القديم يكون حادثا. فالخروج حدوث. والعالم خرج من الله على هذا الأساس، ولا يوجد قديم خارج.

جـ- إرادة قديمة وفعل حادث، وهو ما يقبله المتكلمون ويرفضه الحكماء لأنه يستحيل دون واسطة أو القول بالخلق من عدم. والعزم على الايجاد فى وقت مخصوص يعنى أن الحادث كان موجودا فى الارادة القديمة، النية على الايجاد. وكان العالم موجود فى العلم الالهى قبل الخلق ومن ثم فهو قديم كفكرة ونية وإرادة. فهذا الاختيار للاحتمال الثالث لا يخلص المتكلمين من الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. فاذا كان الفعل حادثا وجب أن يكن الفعل المتعلق بايجاده حادثا. فالحادث لا يخرج من القديم . وقد استعمل المتكلمون نفس البرهان لاثبات حدوث دورات الفلك فيتناقضون. يقبلون شيئا فى الالهيات ويرفضونه فى الفلك أو العكس، ما يقبلونه فى الالهيات يقبلونه فى الفلك. وقد صرح المتكلمون أى الأشعرية أن الله مريد بارادة قديمة، وهى بدعة. إذ كيف يكون مراد

حادث عن إرادة قديمة حتى ولو تم ذلك فى وقت مخصوص، الوقت الذى وجد فيه؟ [١].

ويختلط القديم والحادث أحيانا بالزمان. فالقديم سابق على الفعل، والحدوث معه أو تال له بناء على التجربة البشرية، أن القديم أعلى قيمة من الحادث مثل القدم والابداع. فالقدم من صفات الله ومن صفات الحادث، العرجون القديم، والجبن القديم، مع أن الله أيضا هو بديع السموات والأرض، والابداع حدوث.ولكن استقر فى الوجدان الشعبى أن صفة القديم أعلى قيمة من صفة الحديث ومن ثم إسقاطها على الله. كما جرت عادة المتكلمين بالقول بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بالموجودات، وذلك كحل لاثبات تغير العلمين، العلم القديم والعلم الحادث. ولا يوجد حد يشمل العلمين معا كما توهم "المتكلمون من أهل زماننا"[٢].

والحقيقة أن هناك احتمالا رابعا لا يعقل ولكنه وارد من حيث منطق الاحتمالات، وهو إرادة حادثة وفعل قديم. وهو ما تؤكده تجربة الحب البشرى الذى يأتى بفعل حادث ثم يكتشف أنه فعل قديم بعد التعرف والحب والعودة إلى الأصول. ومن لقاء عرضى بين الأب والأم قد يخرج الاسكندر أو نابليون أو صلاح الدين. كما أن الانسان الحادث قادر على أن يخرج القديم، يتصوره ويبدعه ويتمثله ثم يعبده ويقدسه ويؤلهه[٣].

والاختلاف بين المتكلمين الأشعرية والحكماء المتقدمين فى مسألة قدم العالم وحدوثه إنما يرجع إلى التسمية خاصة من بعض القدماء. إذ يقول المتكلمون مع الحكماء بتناه الزمان والوجود فى الماضى وعدم تناهيه مع الوجود فى المستقبل عكس الحكماء الذين يقولون بلاتناهيه فى الماضى والمستقبل. إذ لا يحرص المتكلمون على الخلق قدر حرصهم على البعث. فى حين أن البعث عند الحكماء بعث روحانى لا يحتاج إلى مكان أو زمان.

وقد ظن المتكلمون أن القدم والحدوث من الأسماء المتقابلة وهى ليست كذلك. فانهما لفظان ليسا متباعدين إلى هذا الحد. وهما أقرب إلى التضايف منهما إلى التقابل. التضايف فى الذهن، والتقابل فى الطبيعة. ومن ثم يكون التحدى هو كيفية الانتقال من

---

(١) السابق ص٣٦-١٣٧/١٥٨/٢٠٦.

(٢) ضميمة ص ٣٧ فصل ص ٢١/١٩.

(٣) هذا ما لاحظه فيورباخ فى "جوهر المسيحية".

عالم الأذهان إلى عالم الأعيان؟

وينقل ابن رشد الفكر الكلامي إلى الفكر الفلسفي عبر المصطلحات، من الحادث إلى الضروري في الأدلة على وجود الله. منظور المتكلمين إلهي في حين أن منظور ابن رشد طبيعي.

ويرجع الخلاف بين المتكلمين وابن رشد إلى فهم كل منهما للآيات. فعند ابن رشد لا يوجد فقط اختلاف الأفعال بل أيضا اتفاقها باستثناء أبي المعالي. في حين أن المتكلمين يفهمون فقط اختلاف الأفعال. يفكر ابن رشد بمنطق الهوية في حين يفكر المتكلمون بمنطق الاختلاف. عند ابن رشد الحادث من الحادث، والقديم من القديم، ولكن لا الحادث من القديم، ولا القديم من الحادث. وعند المتكلمين لا القديم من القديم، ولا الحادث من الحادث، الحادث من القديم وليس القديم من الحادث. وهو ليس برهانا عقليا بل مجرد تعبير عن الايمان الشائع، منطق الشرف، أن الله أفضل من العالم وسابق عليه.

والحقيقة أنهما مفهومان إضافيان، يعيش كل منهما على الآخر، ولا يوجد بذاته. فالحادث أي البشر يحيل بالتمني إلى ما هو أكثر صلابة. والصلابة أمنية تجعل الانسان يشعر بحده. والتضايف في الداخل وليس في الخارج، في الذهن وليس في الطبيعة، مطلب نفسي ومقتضى أخلاقي. وليس في الوجود سلم تراتبي.

جـ- دليل الممكن والواجب. والدليل الثالث هو دليل الممكن والواجب. فاذا كان دليل القدم والحدوث ودليل الجوهر والأعراض على مستوى الطبيعة فان دليل الممكن والواجب على مستوى ما بعد الطبيعة. الأول مستوى اللاهوت (الثيولوجيا)، والثاني على مستوى الوجود (الأنطولوجيا). وهما برهان واحد في مرحلتين مختلفتين في تطور علم الكلام، من الكلام المشخص المشبه إلى الكلام المجرد المنزه. يفصل بينهما القرن الخامس، ما قبل البرهان الطبيعي وما بعد البرهان الفلسفي بعد تحول الفلسفة، بعد نقد الغزالي لها، من الباب الخلفي وعودتها في صورة علم الكلام، وكما بدا ذلك خاصة في المواقف للأيجي. وأول من استعمل هذا الدليل أبو المعالي في القرن الخامس الذي حدث فيه التحول من الكلام إلى الفلسفة في "الرسالة النظامية". فهو أول من قال بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل.

ويقوم الدليل على مقدمتين. الأولى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. والثانية أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل يصير أحد الجائزين أولى من الآخر. المقدمة الأولى خطبية، ظاهر كذبها فى بعض أجزاء العالم مثل كون الانسان موجودا على غير خلقته، والبعض الآخر مشكوك فيه مثل تحول الحركة من شرقية إلى غربية أو العكس وكأنه لا توجد علة ظاهرة معروفة أو باطنة خفية على الانسان. وهى طريقة تفكير من هو من غير أهل الصنعة الذى يظن أن كل شىء يمكن ان يكون خلاف ما هو عليه غير مدرك للغاية أو الحكمة منه. أما من هو أهل الصنعة فانه يدركها ويدرك ضرورته وكماله. والخلق فى النهاية صنعة من صانع. هذه المقدمة الخطبية تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع لأن الحكمة معرفة أسباب الشيء. وإن لم يكن للشيء سبب ضرورى فانه يقضى على وجوده وعلى الصفة التى هو موجود بها. ودون هذا الوجود لا تكون معرفة يختص بها الحكيم الخالق. ولا توجد صناعة أصلا، ولا حكمة الصانع، ولا حكمة فى حياة الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تكون باتفاق. فيحدث الابصار بالأذن، والسمع بالعين. وهذا إبطال للحكمة. والحكيم إسم من أسماء الله الحسنى(١).

وينطبق هذا النقد على ابن سينا لأنه يعتبر كل موجود سوى الفاعل ممكنا وجائزا فى ذاته. والجائز صنفان: جائز باعتبار فاعله، وواجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. أما الواجب بجميع الجهات فهو الفاعل الأول. وهو قول ساقط لأن الممكن فى ذاته لا يكون ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. ولا يمكن أن يكون ممكنا بارتفاع فاعله لأن ارتفاع فاعله مستحيل. وقد اخترع هذا الرجل أشياء لا يجوز حتى نقاشه فيها.

وهى فى الحقيقة مقدمة خطبية أى وجدانية شعبية خيالية، صورة فنية وهمية لا برهانية، لاعقلانية، دينية صوفية. مهمتها الايهام والايحاء من أجل الاقناع السريع بالتأثير على النفس، والابهار ومخاطبة الوجدان الدينى مثل مقدمات المشايخ الدعاة، الفيل أكبر من النملة، تقوم على التشخيص. فلماذا علة فاعلة مشخصة وليس قانون الطبيعة الذاتى أى العلة المادية أو الصورية أو الغائية؟ وهى مقدمة كاذبة لا يصدقها الحس. وإذا كانت

---

(١) السابق ص ١٤٤-١٤٦.

هناك لاحتمية فى الطبيعة فانه يمكن معرفتها علميا، والتنبؤ بها إحصائيا، واخضاعها للقانون العلمى اللاحتمالى. فالإحتمال يخضع لقوانين الاحتمال. لا بخت ولا مصادفة ولا عشوائية فى الطبيعة. وهى مقدمة تقوم فى النهاية على تدمير العالم. تعطى الأولوية للقدرة على الحكمة، وللارادة على العناية، ولله على الطبيعة والانسان، سبقا لموضوع الحرية والارادة فى الطبيعة لأنها مشكلة العلية والسببية والقانون. بعد أن يثبت الله تثبت صفاته، الارادة والقدرة. وليس باثبات الارادة والقدرة تثبت الذات. هناك قفز منطقى باعلان النتائج قبل المقدمات. تبطل حكمة الصانع، والحكمة معرفة الأسباب والمسببات. تقضى على عنصر الثبات فى العالم، وتضحى بالعلة الغائية من أجل العلة الفاعلة. والغاية هى الحكمة فى الصنع. تثبت وجود الله وتضحى بوجود الإنسان فى العالم، والثقة بالنفس وبمناهج السلوك. يمكن أن تكون لها قوة تدمير ضد العلم. نقد ابن رشد هنا أكثر وضوحا وأقل تجريدا، وأكثر حسية حتى ولو قيل إن هذه العقلانية تعبير عن إيمان عميق ﴿فسبحان الخلاق العظيم﴾ (١).

والمقدمة الثانية، الجائز محدث، غير واضحة بذاتها. اختلف فيها العلماء وهو مطلب عويص لا يتبين حقيقته إلا أهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادته بشهادتهم وشهادة الملائكة فى الكتاب. أهل صناعة البرهان ليسوا أنصار اليونان بل القادرون على فهم أدلة الكتاب وبراهينه. وقد حاول أبو المعالى إثبات هذه المقدمة بمقدمات أخرى مثل أن الجائز لابد له من مخصص يجعله أولى بأحد الوضعين الجائزين، وأن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا، وأن الموجود عن الارادة حادث. وبين أن الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد. فكل فعل إما أن يكون عن الطبيعة أو عن الارادة. والطبيعة لا تجعل أحد الجائزين المتماثلين أولى من الآخر. الارادة هى التى تختص الشئ دون مماثلة. ولما كان العالم قد وجد من الخلاء بلا مماثلة فانه يكون خلق عن إرادة. ويرى ابن رشد أن القول بأن الارادة تخص أحد المماثلين صحيح. أما القول بأن الخلاء يحيط بالعالم فغير صحيح أو غير بين بنفسه، ويلزم منه أمر شنيع، وهو أن يكون قديما لأنه إذا كان محدثا احتاج إلى خلاء. أما القول بأن الارادة لا يكون منها مراد محدث فغير بين لأن الارادة

---

(١) وهو نص مدرسى لاحداث حركة تنويرية فى البلاد بدلا من النصوص العقيمة المجردة الحالية التى لا يشعر بها الطالب ولا يفهم مغزاها.

بالفعل مع فعل المراد. الارادة من المضاف، وإذا وجد المضاف وجد المضاف إليه، الفعل بالفعل، والقوة بالقوة، والقديم بالقديم، والحادث بالحادث. والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير في المعنى بين الجائز والممكن والمحدث والحادث والموجود بغيره. كلها مصطلحات لهدم الوجود وتدمير العالم، وانكار الاستقلال الذاتي للأشياء نتيجة للاغتراب الديني الذي يعطي الله ما يأخذه من العالم، ويسلب العالم ما يهبه لله. يبدأ بالزيف، وينتهي بالزيف، ويظن أن مجموع الخطأين صواب(١).

كما يقوم الفكر كله على التشخيص، لابد أن يكون المخصص مريداً. والتشخيص نوع من التجسيم والتشبيه، وأقرب إلى تصور العوام والبسطاء، أن هناك قوى مشخصة تسير أحداث الكون، في حين أن قوانين الطبيعة التي تعبر عن قوى الطبيعة ذاتها أقرب إلى التصور العلمي سواء كان قانونا حتميا أم احتماليا. فالطبيعة عاقلة ومريدة. وترجيح أحد المتماثلين لا يحتاج إلى إرادة مشخصة. يكفي مسار الطبيعة ذاته. كما لا توجد ارادة مشخصه في الجسم العضوي بل هي قوى الطبيعة. وقد يكون للارادة معنى مجازي عند ابن رشد أي قوى البدن الطبيعية. وإن لم تخضع لقانون فانها تكون هوائية انفعالية مزاجية. فالقانون أساس الارادة. وقد هرب المتلكمون من الأشعرية من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي هاهنا كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة. كما أن قياس الأولى قياس إنساني خالص، أخلاقي شرفي، يمثل درجات الشرف والكمال والرقي الطبيعي في الانسان. هو اقتضاء ووجوب ومطلب. ولفظ "يجب" هو وجوب عقلي طبيعي في الظاهر، ووجوب نفسي وأخلاقي في الباطن، والاستدلال به في النهاية نوع من التكرار وتحصيل الحاصل مثل الموجود من الارادة حادث لأن الجائز حادث، وكلها مترادفات.

د- **الأدلة البديلة: العناية والاختراع.** وبعد نقد أدلة المتكلمين يأتي البديل، أدلة ابن رشد. بعد الهدم البناء، وبعد السلب الايجاب. الطرق الشرعية التي نبه الله عليها في الكتاب ويمكن استقراؤها منه والتي استعملها الصحابة طريقان: الأول طريق العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله وهو دليل العناية. والثاني ما يظهر من اختراع الأشياء الموجودة مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل، وهو دليل

---

(١) السابق ص ١٤٧-١٠٣/٤٨.

الاختراع أى جعل الحياة فى الجماد وليس الخلق، جعل النطق فى الانسان أى الحياة، النفس فى البدن. وبالتالى يقلب ابن رشد الفرقة الناجية إلى فرقة ناجية أخرى بمنطق الاستبعاد، مزحزحا الأشعرية ليحل محلها، وليس مجرد اجتهاد باجتهاد. مع أن الأشعرية تدعى أيضا أن أدلتهم هى طرق الشرع.

ودليل الاختراع أوسع نطاقا من دليل العناية لأن العناية قصد إنسانى خالص فى حين أن الاختراع يدخل فيه الوجود كله، نبات وحيوان وأرض وسماء. وإذا كان الاختراع دعوة إلى التعرف على الأشياء، الله يدفع إلى الطبيعة، والطبيعة طريق إلى الله، معرفة الحكمة أولا أى السبب والغاية من أجل الوقوف على العناية فالاختراع إذن مرادف للعناية تقريبا. إنما العناية أهم من الاختراع. الاختراع أقرب إلى الطبيعة فى حين أن العناية أقرب إلى الالهيات. وهما فى الحقيقة دليل واحد بلغتين مختلفتين، الاسهاب فى دليل العناية والاختصار فى دليل الاختراع، وكأن كل شىء قد قيل فى الدليل الأول، ولم يعد للدليل الثانى شىء. وهو أقرب إلى الدلالة منه إلى الدليل لأنه مجرد معنى عام أو إدراك انسانى عام دون قضايا منطقية محددة أو استدلال منطقى معين.

ويرى ابن رشد أن الآيات منحصرة فى هذين النوعين من الأدلة، آيات العناية وآيات الاختراع، وآيات تجمع بين الاثنين. وهما دليلان مغروزان فى الفطرة وفى طبائع البشر، يتحد فيها الوحى والعقل والطبيعة. وهما دليلان إنسانيان لا كونيان، يستطيع الانسان تصورهما ببديهته وفطرته. وكيف تكون فى الكتاب فقط طريقتان والكتاب أغنى وأرحب، وبه طرق نفسية واجتماعية وسياسية، لا يتميز فيها التصور عن التصديق أو التعريف عن البرهان أو الذات عن الصفات أو الله عن العالم والمجتمع؟ كيف يعتمد الصحابة عليها والصحابة لم يكونوا أهل نظر؟ والاستناد إلى حجة التراث حجة سلطة كما يستعملها المتكلمون، حشوية أو سلفية أو صوفية. وهل يمكن البحث عن الأمور النظرية فى الشرع أم أن الشرع لا يتعلق إلا بالأمور العملية؟ هل الفلسفة كالفقه، تجعل أفعال العقل مثل أفعال الجوارح؟ وأيهما أكثر يقينا، وأيهما تدعو الحاجة اليه، أيهما وسيلة وأيهما غاية، النظر أم العمل؟ ألا تحتاج هذه الطرق إلى قدر من التفلسف لفهم العناية والاختراع والموافقة مع الغرض والاتفاق مع القصد؟ وهل تستطيع العامة ذلك؟

يظل الدليلان قراءة ابن رشد وليست أدلة الشرع، اجتهاد مثل اجتهادات المتكلمين؛

تصيب وتخطىء. وما العمل لو قرأ أحد الكتاب ولم يشعر بهذين الدليلين أو شعر بأدلة أخرى؟ ألا تكون شرعية(١)؟

ويعنى دليل العناية خلق جميع الموجودات من أجل الانسان. ويقوم على أصلين: الأول، جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان مثل موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان، وموافقة الأزمنة الأربعة والمكان الذى هو فيه وهو الأرض، وكثير من الحيوان والنبات والجماد والأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. كما تظهر العناية فى أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان وموافقتها لحياته ووجوده. كل ذلك يعنى منافع الموجودات. يقوم الأصل على العلة الغائية وليس العلة الفاعلة، وأن الانسان هو الغاية، اتفاق الطبيعة والانسان. والثانى أن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد. وليس اتفاقا(٢).

والدليل قراءة إسلامية صرفة فى مقابل التصور اليونانى القائم على أن الله صنع العالم ثم تركه، ويتحرك العالم نحوه بالعشق كما هو معروف عند أرسطو. وهو ليس دليلا بل مجرد ملاحظة على مجموعة من الآيات. ويمكن ملاحظات أخرى على مجموعات أخرى من الآيات. المقدمة الأولى وجدانية حسية تجريبية وليست عقلية مجردة طبيعية ميتافيزيقية، تعارضها شواهد حسية أخرى مثل العقارب والحيات والسبع والهوام والامراض والحروب والحوادث والكوارث والفياضانات والجفاف والرياح والأعاصير والزلازل والبراكين. هل هذه كلها موافقة للانسان؟ كيف يمكن تبرير الشر؟ أليس هذا انتقالا من التوحيد إلى العدل، نظرة تفاؤلية، أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة؟ كما أن الطبيعة لا تكون طبيعة موافقة للانسان إلا بعد السيطرة عليها وتسخيرها والتعرف على قوانينها كما فعل الرسل من خلال الآيات وتسخير الطبيعة لهم، البحر لموسى، والمياه لنوح، والرياح والحشرات والطيور لسليمان، والبدن لعيسى، واللغة لمحمد. إن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد وليست مجرد ضرورة طبيعية، فالطبيعة سيدة وملهمة عند الشعراء والأدباء والفلاسفة والحكماء. هناك قفزة فى الدليل. بعد المقدمتين تكون النتيجة: إذ العناية موجودة دون تشخيص العناية فى معتن. قد تكون هذه

---

(١) السابق ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٥١.

العناية حكمة الطبيعة ذاتها. فقد تصور القدماء الطبيعة عاقلة. وهى مثل قفزة الأشاعرة فى إثبات المحدث دون إثبات أن هذا المحدث هو الله. وهى من عمل الوهم، من الصفات إلى الذات، ومن الأعراض إلى الجوهر. والتجوهر والتموضع والتشيؤ تجسيم طبيعى.

أما دليل الاختراع فيضم النبات والحيوان والسموات. ويقوم أيضا على أصلين موجودين بالقوة فى فطر الناس. الأول كل الموجودات مخترعة. وهى مقدمة معروفة بنفسها فى النبات والحيوان، وتدخل الحياة فى الجماد مما يتطلب وجود واهب للحياة. كما أن حركات السموات توحى بالعناية، والتسخير يوحى بالاختراع. والثانى كل مخترع له مخترع، ومن ثم يكون للموجود فاعل مخترع، ويكون للوجود كله مخترع واحد لجميع الموجودات، وهو أيضا من معانى الحكمة معرفة السبب والغاية والقصد مثل دليل العناية.

وترجع أهمية الدليل إلى البحث أولا فى الطبيعة عن أوجه الاختراع مثل الصوفية كما قال الغزالى فى "فى حكمة الله عز وجل" مما يدل على وحدة الوحى والعقل والطبيعة، وكما ظهر ذلك فى علم الأصول. وهى الطريقة الشرعية التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب وكما قال الشاعر:

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحد

وعيب الدهرية أنها تجحد الصانع، تؤكد العلم بالمصنوعات دون العلم بالصانع، وتنسب الصنعة إلى الاتفاق وما يحدث من ذاته.

وهاتان الدلالتان هما طريق الخواص أى طريقة العلماء وطريقة الجمهور. إنما الخلاف بينهما فى التحصيل. إذ يقتصر الجمهور على ما هو مدرك بالحس أى بالمعرفة الأولى. أما العلماء فيزيدون عليه ما يدرك بالبرهان حتى لقد فصلوا فى أعضاء الانسان والحيوان أوجه منفعتها بالآلاف. كما يزيد العلماء على الجمهور التعمق فى معرفة الشىء الواحد. فالجمهور ينظر فى المصنوعات دون علم بصنعتها فى حين أن العلماء يعلمون الصنعة ووجه الحكمة فيها. وهذا يدل على أن المعارف سابقة على الدليل ، وما النص إلا تابع للمعارف وليس سابقا عليها معطيا إياها. يفضل العلماء الجمهور كما وكيفا اتساعا وعمقا. وهل نزل الشرع للعامة دون الخاصة؟ وماذا عن أواسط الناس؟ وكيف يكون الفرق بين العلماء والجمهور أن العلماء تقول بأن العالم متكون من أجزاء بعضها

من بعض كالجسد الواحد فى حاجة إلى علم من العلماء وهو مالا يفهمه الجمهور مع أنه قادر على فهمه نظرا لأنه حديث نبوى ينطبق على المجتمع وتعاون الأفراد فيه[١].

والحقيقة أن المقدمة الأولى قد توحى بأن الطبيعة كذلك، تراكم كمى يحدث تغيرا كيفيا كما لاحظ حي بن يقظان فى التولد الذاتى. فهل تراجع ابن رشد عن ابن سينا وابن طفيل فى نظرته إلى الطبيعة؟ ولماذا تصور الموجودات مصنوعة ؟ أليس هذا قضاء على الوجود الطبيعى وجعل كل شيء مصنوعا أى مزيفا؟ فاذا كان الوجود حادثا فان المصنوع يكون حادثا مرتين، آليا، يفقد عنصر الطبيعة. كما يحتوى الدليل على قفزتين الأولى من الاختراع إلى المخترع بناء على التشخيص، وهو نوع من التجسيم. والثانية من المخترع إلى الله وهو مازال فى حاجة إلى إثبات. قد تكون الطبيعة والاختراع شيئا واحدا دون تشخيص فى طبيعة مطبوعة وطبيعة طابعة. قد تكون الطبيعة هى المخترع. وقد يكون العلم بالمصنوع دون تشخيص فى الصانع أكثر عمقا وتقدما للعلم على تشخيص المصنوع فى الصانع. قد تكون الدهرية أكثر علمية من التشخيص. وطالما ارتبط تطور العلم بالدهرية.

هـ- **نقد دليل التمانع**. وينقد ابن رشد دليل التمانع الشهير عند الأشاعرة لاثبات وحدانية الله، الوصف السادس من أوصاف الذات وليس مع باقى الأوصاف. فقد دخل القدم والبقاء فى الأدلة على وجود الله. أما القيام بالنفس والتنزيه فانهما يأتيان بعد السمع والبصر خلطا بين أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع[٢]. وهو دليل شرعى على الوحدانية. وهو معنى النفى الزائد على الايجاب فى "لا اله إلا الله". دليل التمانع لاثبات النفى، نفى تعدد الآلهة، نفى الألوهية عما سواه. وهو دليل فى الكتاب بنص الآيات، مغروز فى الفطر بالطبع لأنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان لكل منهما فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عند تدبيرهما مدينة واحدة إلا أن يفعل أحدهما ويعطل الآخر، وذلك نقص فى صفة الألوهية. فاذا اختلفت الآلهة، ولا يكون أحدهما طيعا للآخر، اختلفت الأفعال. ولما كان العالم واحدا فان فاعلها يكون واحدا، ويمتنع إلهان. ولو كان هناك إلهان لوجب أن يكونا على العرش معا. فكيف يوجد موجودان متماثلان فى محل واحد

(١) السابق ص ١٥١-١٥٤.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى: التوحيد ص ٧٦-٩٦.

بنية واحدة وإلا اتحد المنسوب. وضرب المثل بالملك والمدينة يدل على صلة الله بالسلطان والتوحيد الدينى بالتوحيد السياسى، مما يعطى النظام السياسى ضرورة أن يكون فاعله واحدا فيستحيل الفاعلون، ومن ثم يشرع لحكم الفرد المطلق ويقضى على التعددية السياسية. ويفسر ابن رشد معنى النفى فى "لا إله إلا الله" على أنه وصف للوحدانية مع أنهما فعلان من أفعال الشعور، الأول سلب من أجل تحرير الشعور من كل أواصر القهر والعبودية. والثانى إيجاب، ارتباط الشعور بمعيار عام واحد وشامل يتساوى أمامه الجميع. ليس الأمر قضية عددية، الله واحد أو استحالة التعدد فى الآلهة بل أثر ذلك على وحدانية الشعور، وشمول القيم حماية له من الشك والنسبية واللاأدرية والعدمية. والوحدانية لا تثبت نظرا كقضية عددية بل تتحقق عملا، وحدة الشعور، ووحدة الأمة، ووحدة العالم. والشهادة ليست نطقا بل فعلا. فالشهادة العقلية والشهادة الفعلية من نفس الاشتقاق، الشاهد والشهيد. والتصديق بالقول والوجدان والفكر والفعل(١). وتبدو ظاهرية ابن رشد فى تصوره الله على العرش واستحالة جلوس إلهين عليه فى مكان واحد. ليست القضية قضية حسية، نسبة العرش إلى الله، ونسبة الله إلى العرش بل هى قضية ذهنية صرفة عن الموجود بذاته والموجود بغيره. ولقد استطاع اللاهوت المسيحى حل القضية بالقول بالتعددية داخل الألوهية.

ويرجع الفضل إلى الأشعرية التى ينقدها ابن رشد الذى لم يكن قادرا على اكتشاف هذه الآيات وإعادة تأويلها لولا دليل التمانع. فالأشعرية مازالت هى "المهماز" فى فكر ابن رشد، المثير الذى لم يستطع التخلص منه. والخلاف بينهما فى الدليل على جهة التركيز. إذ تركز الأشعرية على احتمال الاختلاف كافتراض نقيض بينما يركز ابن رشد على احتمال الاتفاق وهو أليق بالالهة. يقوم الدليل فى كلتا الحالتين على إثبات ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن، على مقتضى معيارى من العقل والبداهة والفطرة السليمة. وهل يحتاج المسلم فى عقيدته إلى أن يقيمها على هذه الأدلة وأن التصديق بها يكون معيارا لاسلامه وإلا كان مسلما باشتراك الاسم؟ ميزة هذه الطرق الاستدلالية أنها تحيل الالهيات إلى المنطق، والموضوع إلى الذهن، وتقضى على الاغتراب الدينى والتشيؤ العقائدى(٢).

---

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمن واليسار فى الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦١.

(٢) مناهج ص ١٥٥-١٥٧/١٥٩..

ودليل التمانع يفضى إلى محال غير المحال المذكور فى الآية. المحال فى الدليل أكثر من محال واحد، ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم. دليل المتكلمين شرطى منفصل وهو السبر والتقسيم عند الأصوليين، ودليل الآية شرطى متصل. واضح أن ابن رشد ينكر على المتكلمين القسمة العقلية التى وضعوها أصلا عقليا للآية. المحالات فى دليل التمانع ثلاثة، وهي غير المحال في الآية، أن يكون العلم إما لا موجودا ولا معدوما وإما موجودا ومعدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا. وهى مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال فى الآية ليس على الدوام بل فى وقت مخصوص، وهو فساد العالم وقت الوجود. وهذه دقيقة من ابن رشد لا تطعن فى قوة دليل التمانع، وهو من أفضل ما صدر عن الأشاعرة والذى يعزوه ابن رشد للمتكلمين عامة. كما أن محاولة المتكلمين إيجاد قسمة عقلية للآية قدرة على التنظير وإيجاد الاتساق العقلى لها أى تأسيس النقل على العقل. والاحتمالات الثلاثة التى يذكرونها ليست فى الآية ذاتها. فالمتكلمون ذاتيون فى الفهم، يضعون من عقولهم فى النص ماليس فيه فى حين أن ابن رشد هو الموضوعى الذى يأخذها فى عقله من الآية. وهذا ربما ادعاء من ابن رشد. فالمتكلمون يحاولون إيجاد نسق عقلى للآية من داخل العقل من أجل فهم النص تأسيسا للنقل على العقل. وابن رشد يحاول فهم الآية ذاتها. المتكلمون عقليون، وابن رشد عالم طبيعى، يحاول إدراك الأشياء ذاتها. عند المتكلمين العقل أساس النقل وعند ابن رشد النقل أساس العقل. يضع المتكلم النقل فى إطار العقل فى حين يضع ابن رشد العقل فى إطار النقل. هنا يبدو المتكلمون أكثر عقلانية من ابن رشد بينما يبدو ابن رشد فقيها أزهريا. يبدو المتلكمون أكثر اقترابا من الحكماء، وابن رشد أكثر اقترابا من المتكلمين الأشاعرة وربما الحشوية[١].

دليل الممانعة لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. فهو ليس دليلا طبيعيا لأنه ليس برهانا. البرهان هو الطبيعى نظرا لتماثل العقل والطبيعة، وليس شرعيا لأنه صعب على الجمهور أن يقتنعوا به. فكر الأشعرية متكلف مصطنع، لا هو من نتاج العقل، ولا هو متفق مع الشرع، ولا هو مقنع للجمهور. وينتهى ابن رشد إلى أن براهين المتكلمين إما غائبة مثل غياب البرهان على إثبات العلم ونفى الجسمية أو أنها براهين ضعيفة من ذهن المتكلم وليس من الآية أو أنها بدعة لا أصل لها فى الإسلام. وهو موقف أصـــولى فقهى خالـــص، غياب البرهان أو ضعفه أو خروجه على الصراط المستقيم[٢].

---

(١) السابق ص ١٥٨-١٥٩.

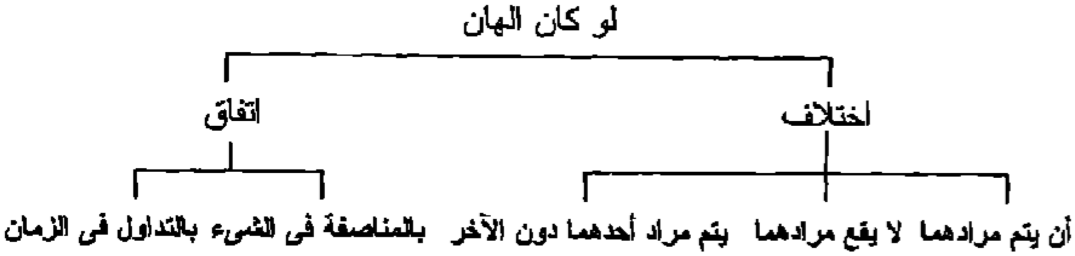
(٢) السابق ص ١٧٦.

دليل الأشعرية غير مواقع على الطبع لأنه ليس برهانا. والمخالف للطبع مخالف للعقل لأن الطبيعة عاقلة. ولا يتفق مع الشرع لأن الشرع يقوم على العقل والطبيعة، والدليل مخالف لهما.

ويوجز ابن رشد نقده للدليل فى أربع نقاط. الأولى أنه صعب على الجمهور ولا يقتنع به لأنه دليل صورى خالص. والجمهور فى حاجة إلى تحليل بسيط يعتمد على الصورة الفنية. والحقيقة أن نقد ابن رشد أيضا صعب على الجمهور. فالأشعرية تكتب للخاصة وليس للعامة. والثانية أنه يقسم الآية وهى خالية من التقسيم. وهو نقد متحامل لأن القسمة العقلية أحد طرق المعرفة فى الكلام والفلسفة. وهى محاولة لتنظير الآية وإيجاد نسق عقلى لها. والثالثة أن الدليل شرطى منفصل والآية شرطى متصل وهو أيضا نقد متحامل لأن الحكم على نوع القضية الشرطية أنها منفصلة اجتهاد من الأشعرى وبأنها متصلة اجتهاد من ابن رشد، اجتهاد باجتهاد، دون خطأ أو صواب. ولا ضير حتى على صحة رأى ابن رشد أن يعيد الأشعرى صياغة الدليل بما يتفق مع الاستدلال المنطقى، وهو نفس النقد السابق، دليل الجوهر الفرد مع ابن رشد الأصولى بمصطلحات الأصولية. والرابعة ينتهى الدليل إلى محالات ثلاثة فى حين أن الكتاب ينتهى إلى محال واحد فى وقتٌ مخصوص وهو فساد العالم. ولما كان العالم غير فاسد يبطل احتمال أكثر من واحد. وهو أيضا نقد متحامل لأن تفصيل الاحتمالات الثلاثة عند الأشعرى أكثر تفصيلا وتحليلا من الاحتمال الواحد. وهذا نتيجة عمل العقل فى النص، وقد فصل ابن رشد نفسه حالة الاتفاق وهى ليست فى النص. ويمكن للمتكلمين أيضا نقد دليل ابن رشد بنفس الطريقة وهو أن طريقته فى فهم الآية ليست الطريقة الصحيحة، فما مقياس الصواب والخطأ؟ الكل يعبر عن اجتهاد وقراءة، ويعبر عن مزاج وعمق، وظرف وغاية.

ودليل التمانع لا يتفق مع الشرع والعقل والطبيعة طبقا للوحدة المبدئية بين الوحى والعقل والواقع. فهو لا يتفق مع العقل لأنه ليس برهانا بل قسمة، ولا مع الشرع لأن الجمهور لا يقدر على فهمه أو الاقتناع به لأن احتمالاته صعبة: يستحيل إلهان لأنهما لو كانا اثنان لاختلفا أو اتفقا. ففى حالة الاختلاف فاما أن يتم مرادهما وهو مستحيل لأن العالم لا يكون موجودا ولا معدوما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويكون ما يتم مراده هو الله، والآخر ليس كذلك. وفى حالة الاتفاق إما مناصفة فى الشيء وهو مستحيل لأن

القادر على اختراع البعض قادر على اختراع الكل أو بالتداول فى الزمان وهو مستحيل لأن التداول نقص فى حق كل واحد.



وضعف دليل الاشاعرة أنه يقوم على افتراض الاختلاف مع أن الاتفاق بين الآلهة أولى. ووجه الضعف فى الدليل أنه قياس للغائب على الشاهد. والحقيقة أن ابن رشد يكمل الدليل بتفصيل حالة الاتفاق بعد افتراضها. وقد وصل أبو المعالى إلى نفس المعنى. فالمتكلم قادر على أن يكون حكيما إذا أمعن النظر، وهو يحظى باحترام أكثر مما يحظى به الأشعرى والغزالى.

ونظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة أحيانا يكون الوحى أى الشرع هو الأساس، وأحيانا العقل أى البرهان، وأحيانا الطبيعة أى الفطرة. ومن ثم توجد ستة إحتمالات. إذا كان كل مقياس بمفرده تنشأ احتمالات ثلاثة: الوحى أو العقل أو الطبيعة. وإذا كان اثنين تكون احتمالات ثلاثة: الوحى والعقل أى الشرع العقلى، الوحى والطبيعة أى الشرع الطبيعى، العقل والطبيعة. أى العقل الطبيعى.

٢- **أوصاف الذات.** يعتبر ابن رشد أن موضوع الصفات هل هى عين الذات أم زائدة على الذات، نفسية تقوم بالذات أو معنوية أى معنى زاد عليها بدعة. وهو حكم من ابن رشد الفقيه على علم الكلام. ولماذا يكون الموضوع بدعة مع أنه يعبر عن الرغبة فى الحفاظ على وحدة الذات دون تكثرها فى بيئة تقول كثير من الفرق المحيطة بها بتعدد الآلهة سواء قبل الاسلام فى النصرانية أو فى الديانات الهندية والفارسية واليونانية. فبالاضافة إلى الطوائف الأربع التى يذكرها ابن رشد، الأشعرية والمعتزلة والحشوية والصوفية يذكر أيضا من الفرق غير الاسلامية النصارى فى قضية الذات والصفات، واليهود فى موضوع الشريعة، والبراهمة فى مسألة النبوة. فالاتصال بالهند قدر الاتصال باليونان.

اختار المعتزلة أن الصفات عين الذات. واختار الأشعرية أنها زائدة عليها طبقا

لمنطق الهوية والاختلاف. وفى كلتا الحالتين يقاس الغائب على الشاهد. ويلزم من هذا أن يكون الله جسما، صفة وموصوفا، حاملا ومحمولا. فتتعدد الآلهة كما هو الحال عند النصارى فى الأقانيم الثلاثة: الوجود والحياة والعلم. وإذا كانت الذات قائمة بذاتها، والصفات قائمة بالذات تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالعرض، والجوهر جسم بالضرورة.

يرفض ابن رشد موقف المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات. فالمشكلة أساسا بعيدة عن المعارف الأولى بل مضادة لها. إذ أن من المعروف أن العلم غير العالم وإلا كان المضافان شيئا واحدا. كما أنه بعيد عن أفهام الجمهور، التصريح به بدعة تضلل الناس اكثر مما ترشدهم. ولا يوجد عند المعتزلة برهان على وجوب هذا التوحيد بين الذات والصفات فى الله. كذلك ضل النصارى لاعتقادهم أن صفات العلم والحياة عين الذات. فالله واحد له جهات ثلاث، موجود وعالم وحى. وافترقوا إلى مذاهب: التوحيد بين الذات والصفات أو اعتبار الصفات متعددة زائدة على الذات سواء كانت قائمة بذاتها أو قائمة بغيرها[(١)].

وهذا كله بعيد عن مقاصد الشرع، وما يجب على الجمهور معرفته هو ما قصد به الشرع وحده، التسليم بها دون تفصيلها لأنه لا يمكن حصول اليقين عند الجمهور فيه، لعدم حصول صناعة البرهان له سواء حصلت له صنعة الكلام أم لا. إذ لا تستطيع صناعة الكلام وحدها الوصول إلى اليقين فى هذا الموضوع دون صناعة البرهان. الكلام جدلى، والحكمة برهانية. ولا يستطيع الجدل الوقوف على الحق. والسؤال هو: من الذى يحدد مقاصد الشرع، المتكلمون أم الأصوليون، الحكماء أم الصوفية؟ الكل يجتهد، ولا يمكن استبعاد فريق دون آخر، تصويب علم وتخطئة علوم أخرى.

كما يرفض ابن رشد الأشعرية، الصفات المعنوية زائدة على الذات. الله يعلم بعلم زائد على ذاته، حى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد. وينتج عن هذا أن الخالق جسم لوجود، صفة وموصوف، حامل ومحمول. الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو أن تكون كل واحدة قائمة بنفسها مثل قول النصارى فى الأقانيم الثلاثة، الوجود والحياة والعلم. ولو كان أحد قائما بذاته وآخر قائما به يكون هناك جوهر وعرض، والمؤلف من

(١) السابق ص ١٦٥-١٦٧/١٨٦-١٨٧.

جوهر وعرض جسم.

فالى أى الفريقين يحيل ابن رشد، المعتزلة أم الاشاعرة؟ أم انه يأخذ موقف الفقيه فى رفض الحلين المتعارضين، ويتوقف عن الحكم، ويعيد وضع السؤال؟ السؤال نفسه موضوع وضعا خاطئا. الموضوع كيفى، والسؤال كمي. الموضوع متصل والسؤال منفصل. الموضوع صورى والسؤال مادى. ولا حل لها إلا بالرجوع إلى التجارب الانسانية، والعودة بالغائب إلى الشاهد، ومن الله إلى الانسان. ولا يمكن فهم نظرية الذات والصفات والأفعال كنظرية فى الله إلا كوصف الشخصية الانسانية فى تجربتى الحب والاعدام. هل يحب الإنسان إنسانا آخر لصفاته فيكون معتزليا أم لذاته فيكون أشعريا؟ وهل يعدم القاتل بسبب صفة القتل فيه فيكون القاضى معتزليا أم أنه يسجن مدى الحياة فيكون القاضى أشعريا؟ علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتصور الله على أنه إنسان كامل، ومن ثم فهو علم مقلوب مغترب فى حاجة إلى أن يصحح وضعه، ويعود إلى العالم، والعودة بالالهيات إلى أصلها فى الانسانيات(١).

أ- التنزيه. ويعرض ابن رشد لصفات الذات السبع "فى الصفات" قبل أن يعرض لأوصافها الست "فى التنزيه"، بالرغم من أهمية التنزيه وتجاوز الصفات الثلاث أضعاف من الناحية الكمية(٢).

وقد صرح الكتاب بالتنزيه والتقديس. وإذا كان الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق، فقد أعطى أيضا البرهان الواجب لذلك فى شيئين. الأول أن يعدم الخالق صفات المخلوق، والثانى أن توجد فيه صفات المخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل. لقد صرح الشرع بنفى صفات المخلوق، ما كان ظاهرا من صفات النقص مثل الموت والنوم والغفلة والسهو والنسيان والخطأ. وهو علم ضرورى صرح الشرع بنفيه. وما كان بعيدا عن العلم الضرورى نبه عليه الشرع أنه من علم الخاصة. والدليل الشرعى علي انتفاء هذه النقائص حفظ الموجودات دون أن يتخللها فساد(٣). وإذا سكت الشرع عن باقى الصفات فان ذلك مدعاة للعالم كى يستقصى عنها بدافع حب

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢، التوحيد، رابعا: إلهيات أم انسانيات ص ٦٠٠-٦٥٩.

(٢) الفصل الثالث "فى الصفات" ص ١٦٠-١٦٧، الفصل الرابع "فى معرفة التنزيه" ص ١٦٨-١٩١.

(٣) السابق ص ١٦٨-١٧٠.

الاستطلاع الطبيعي في البشر. بل إن القول بأن الشرع سكت عن باقي الصفات هو في حد ذاته معرفة سلبية تدفع الذهن البشري إلى تحويلها إلى معرفة إيجابية. وهي حجة أهل الظاهر في نفي القياس، عدم جواز الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. ويبقى السؤال: هل هناك وسيلة أو ميزان لمعرفة ما صرح به الشرع وما سكت عنه؟ وهل يمكن السيطرة على ذهن الأفراد والمجتمعات بأحكام الشرع أم أن التأويل عملية اجتماعية ضرورية معرفية للفهم والتفسير للموروث الثقافي ومصادر سلطته؟ هل هناك مقياس أو معيار كمي أو كيفي لقيادة عقول الناس وتوجيهها وإنكار الدافع والبواعث على الفكر والتساؤل؟ ولماذا تضمن الشرع ظاهرا وباطنا إلا لحكمة، وهي الحاجة إلى الباطن والمؤول والمتشابه قدر الحاجة إلى الظاهر والمحكم نظرا لتشابك الحياة واختلاف مستويات الفهم، وتغير الظروف والأحوال؟ ولماذا تقتصر معرفة الباطن على العلماء وحجبها عن الجمهور دون أن تكون مسؤوليتهم إفهام الجمهور؟

ومن المغروز في فطر البشر أن الخالق يجب أن يكون على غير صفة الذي لا يخلق أو بصفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فاذا أضيف أن المخلوق ليس بخالق لزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق أو موجودة فيه على جهة أخرى غير التي في المخلوق. فمن الصفات في الخالق استدللنا عليها بالصفات التي في أشرف المخلوقات وهو الانسان مثل العلم والحياة والقدرة والارادة. فالفطرة البشرية تقتضي ما صرح به الشرع نظرا لاتفاق الفطرة والشرع. إذ تقتضي الفطرة نفي صفات الخالق عن المخلوق أو إثبات صفات المخلوق للخالق على جهة أخرى. الأول لاهوت السلب، والثاني لاهوت الايجاب. الأول نفي صفات النقص الانسانية عن الله، والثاني إثبات صفات الكمال الانساني لله على نحو مطلق، قياسا للغائب على الشاهد، والله على الانسان. وإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان أيضا قد تصور الله على صورته ومثاله[1]. فالوجود والمعرفة على التبادل. ويبقى السؤال: ما هي مقاييس النقص والكمال الانساني قبل نفي الأولى عن الله ونسبة الثاني له؟ هل النوم والغفلة والخطأ صفات نقص في الانسان أم صفات كمال، والانسان

---

(١) "من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام "إن الله خلق آدم على صورته"، السابق ص ١٥٨.

من النسيان؟ أم أن الأمر كله اقتضاء مطلب كما تدل على ذلك ألفاظ "يجب"، "يلزم" وكأن الأمر كله مطلب نفسي أو اقتضاء أخلاقي، الذات التي تخلق موضوعها؟

وهذان الطريقان، السلب والايجاب يقومان على عدة عمليات نفسية على مراحل متتالية. أولا اتهام النفس ونظرة دونية لها واعتبار مظاهر نقصها نقصا بالفعل دون إدراك مظاهر عظمتها. فلولا النسيان ما كان التذكر، ولولا النوم ما كانت اليقظة، ولو الخطأ ما كان الصواب، ثانيا قلب هذا الادراك الخادع إلى وهم وتصور أن في عكس تكون مظاهر العظمة فيتخلى الانسان عن عظمته ويشوه نفسه محولا عظمته إلى نقص ثالثا إسقاط ذلك على الله وتشخيصه في جوهر ثابت بدلا من تحقيقه في الحياة العملي وخلق الانسان الكامل في نفسه وفي الأمة. ولماذا لا تكون الطبيعة كاملة منظمة بطبيعته دون حاجة إلى موجود كامل؟ لم القذف بالكمال خارج العالم دون ابقائه في داخله كقو كامنة تتحقق في المستقبل؟ لماذا تصور الكمال رأسيا وليس أفقيا، مفارقا وليس محايثا متعاليا وليس متدانيا؟ لماذا ترك العالم ناقصا دون تغييره نحو الكمال، وقذف الكمال خارج العالم الناقص ثم تشخيصه ثم عبادة ما تم صنعه وخلقه؟ قد يكون السبب في ذلك اغتراب الانسان في العالم وعجزه عن الفعل والتغيير وتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم فاذا ما صعب الأفقي تحول إلى رأسي. وإذا ما صعب الدخول في العالم سهل الخرو منه. إذا ما استحالت الثورة الاجتماعية تحولت إلى عزاء ديني.

ب- **نفي الجسمية**. ويتجلى التنزيه في نفي صفات ثلاث عن الله: الجسمية والجهة، والرؤية. وهي مترابطة فيما بينها، أدخل في وصفي القيام بالنفس والمخالف للحوادث، وهما الوصفان الرابع والخامس من أوصاف الذات الستة عند الأشاعرة. فقد دخلت الصفات الثلاث الأولى، الوجود والقدم والبقاء، في الأدلة على وجود الله، والصف السادسة الوحدانية في نقد دليل التمانع في صفة الوحدانية.

لا يوجد برهان عند المعتزلة ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عن الله باستثنا وجوب الحدوث للجسم. إنما العلماء وحدهم هم الذين لديهم البرهان على ذلك. قالوا إن كل جسم محدث، نظرا لحدوث الأعراض، وأن مالا يتعرى عن الحوادث فهو حادث وهو طريق تبريري غير برهاني لا تصل اليه طباع الغالب من الجمهور. كما أن تصور المتكلمين للباري على أنه ذات وصفات زائدة عليها يوجب له الجسمية أكثر مما ينفيه

بدليل انتفاء الحدوث. لذلك لم يصرح الشرع بهذه الصفة. وهو نفس موقف الفقهاء منذ رفض ابن حنبل الاجابة عن مسألة خلق القرآن، مخلوق أو قديم[1].

والجسمية من الصفات التى سكت عنها الشرع. ومع ذلك فهى فى الشرع أقرب إلى الاثبات منها إلى النفى لأن الشرع قد صرح بالوجه واليدين مما يوهم بأن الجسمية صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق مثل القدرة والارادة إلا أنها فى الخالق أتم وجودا. لذلك قال الحنابلة وكثير من أهل الاسلام فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وهو تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف[2]. لم يقصد الشرع التصريح بنفى هذه الصفة عن النفس للجمهور لأن الشرع لم يصرح للجمهور بماهية النفس لأنه يصعب عند الجمهور قيام برهان على موجود قائم بذاته ليس بجسم. لذلك لم يحاول إبراهيم الخليل ذلك فى محاجة الكافرين بأن الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. كذلك لم يحاول موسى ذلك فى محاجته لفرعون. وكذلك لم يفعل محمد فى محاجته أمر الدجال بأنه جسم والله ليس بجسم. واكتفى لاثبات كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينفيها كل صاحب عقل. الأمر كله بدعة حادثة فى الاسلام من فرقة ضالة من مجموع فرق الأمة الضالة. لقد سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدركه فى الشاهد أنه كذلك مثل النفى. ولما كان ذلك يصعب على الجمهور، عقل ما ليس بجسم، فقد حجب عنهم هذا اليقين. يحكم ابن رشد على الجمهور وطبعه وأنه فى صفة، وكأنه هو المعبر عن الطبيعة والمتحدث باسم الجمهور[3].

ويبدو أنها بنية واحدة، علاقة الله بالعالم مثل علاقة النفس بالبدن، والصورة بالمادة، واللامرئى بالمرئى، والمتعالى بالمحايث. وإذا عرف الله بالنفس وعرفت النفس بالله فيكون ذلك دورا منطقيا. تعريف الموضوع بالمحمول وتعريف المحمول بالموضوع فى آن واحد.

---

(١) السابق ص ١٦٦/١٧١.

(٢) "وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق والمخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها فى الخالق أتم وجودا" السابق ص ١٧٠ أنظر أيضا "من العقيدة إلى الثورة" جـ٢، التوحيد ص ٣٣٩-٤٠٨.

(٣) مناهج ص ١٧٣-١٧٦.

ويأخذ ابن رشد موقف الشرع الذى صرح فيها لا بنفى ولا إثبات. ويتوقف عن الحكم لأسباب ثلاثة. الأول أن إدراك هذا المعنى ليس معروفا بنفسه على عدة مستويات. فقد نفى المتكلمون ويعنى الأشعرية هذا المعنى، أنه جسم، لأن كل جسم محدث لأن الأعراض محدثة، وأن مالا يتعرى عن الحوادث فهو حادث. وهى طريقة غير برهانية. ولو كانت برهانية لعرفها الجمهور بالطبع. ولما قالوا إن الصفات زائدة على الذات كانوا أقرب إلى الاثبات منهم إلى النفى. والثانى أن الجمهور يرى أن الوجود هو المتخيل المحسوس وإلا كان عدما. الموجود الذى ليس بجسم يكون معدوما خاصة لو كان لا خارج العالم ولا داخله، لا فوق ولا أسفل. لذلك اتهم المثبتة النفاة بأنهم "ملشية" واتهم النفاة المثبتة بأنهم مكثرة. والثالث أن نفى الجسمية يؤدى إلى شكوك كثيرة فى الشرع فيما يتعلق بالمعاد مثل نفى الرؤية من المعتزلة والأشعرية وقد صرحت بها السنة. أراد الأشعرية الجمع بين الأمرين فعسر ذلك، ولجأوا إلى أقاويل سوفسطائية. كما يؤدى نفى الجهة إلى جعل الشريعة متشابهة لأن بعث الأنبياء قام على إثباتها. الوحى نازل من السماء، والله فى السماء، والملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها. وقد يؤدى إلى نفى الحركة مع أن الحشر يستلزم الحركة. ويصعب تأويل حديث النزول وإن أمكن ذلك فى الحشر. والحشر متواتر فى الشرع. وهو دور منطقى. لا يمكن إثبات الجسمية إلا بعد إثبات الرؤية والمعاد، ولا يمكن إثبات الرؤية والمعاد إلا بعد إثبات الجسمية. كما أن حديث النزول صورة فنية لأن العلو أعلى قيمة من السفل. كذلك تم تصوير الله فى السماء وليس فى الأرض بالرغم من أن الكتاب صوره أنه ﴿إله السماوات والارض﴾، ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿وهو الذى فى السموات إله وفى الارض إله﴾، ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾ (١).

ويبدو أن ابن رشد بسبب هذا التحريم الشرعى المسكوت عن صفة الجسمية وصعوبة فهم الجمهور لنفيها كان أقرب إلى إثباتها مع الجهة والرؤية، وأنه من الأفضل أن يظل الجمهور فى عماه وحسيته وتشبيهه. بل إن ابن رشد قد ضحى بالتنزيه خوفا على الحشر والمعاد. يضع الجمهور تحت وصايا الشريعة أى تحت حماية الفقهاء. والعجيب أن ابن رشد يصدر هذا الحكم باسم الشريعة وحكم الشرع مع أن الشريعة لا

---

(١) السابق ص ١٧٠-١٧٣.

تتناول التصورات بل الأفعال، ولا تتعامل مع النظريات بل مع السلوك. يوسع ابن رشد من مفهوم الشريعة بحيث تشمل النظر والعمل وليس العمل وحده. يتعامل مع الفكر كما يتعامل الفقيه، والاشتباه فى موقفه بين الحكيم والفقيه، بين الفيلسوف والظاهرى.

وهناك تناقض فى حكم ابن رشد الأصولى. فاما أن تكون صفة الجسمية من المسكوت عنها أو أن الشرع صرح باثباتها أو نفيها. ولا يمكن الجمع بين الاثنين. وهل المسكوت عنه توقف عن الحكم على مشكلة قائمة أم إلغاء المشكلة ورفض الدخول فيها لأنها تؤدى إلى حكمين متناقضين يستحيل اختيار أحدهما؟ وإذا سكت الشرع عنها فان الواقع لم يسكت، وتساءل الناس عنها وأجابوا نفيا أم اثباتا. وهل مصير السكوت هو الاشتباه أم توجيه الانسان إلى العالم بعيدا عن المتاهة العقلية وقضاء على الاغتراب فيه؟ النهى عن السؤال ليس عملا فلسفيا إذا كانت الفلسفة هو التساؤل. وهل الحل هو النهى عن السؤال أم توجيه الشعور نحو العمل والعالم والطبيعة والانسان والمجتمع؟

وينتقل ابن رشد من الموضوع وهو الجسمية إلى المنهج وهو التأويل، خطورة تأويل الظاهر للجمهور بلغة الفقيه، وما ينبغى أن يكون أى الواجب أو الغرض كحكم شرعى. يجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر فان تأثيرها يكون أفضل إذا حملت على ظواهرها. إذ يؤدى تأويلها إلى أحد أمرين: إما تمزيق الشريعة كلها وإبطال الحكمة المقصودة منها أو اعتبارها كلا من المتشابهات وهو أيضا ابطال للشريعة ومحوها من النفوس دون الشعور بمدى الجناية على الشريعة[١]. ودلائل التأويل كلها غير برهانية، والظواهر الشرعية أقنع منها والتصديق بها أكثر مثل نفس الجسمية ودلائل نفى الجهة. وإذا كان الطريق إلى دلائل الله هو نفى صفات النقص فكيف يكون كل سؤال بدعة وكل محاولة لازالة الاشتباه تأويلا؟ وهل يمكن إصدار حكم شرعى بمنع التأويل أم أن التأويل ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالفهم والرغبة فى إيجاد التطابق بين الوحى والعقل والطبيعة؟ إن منع التأويل والأخذ بظاهر الشرع إلغاء للعقل والحاجة والمصلحة وقضاء على التنزيه ووقوع فى التشبيه. وقضية التأويل فى الحقيقة هى قضية العقل والنقل أدخلها ابن رشد مع التوحيد وليس مع العدل، وأدخل فى العدل موضوعات السمع مثل النبوة والمعاد دون اتباع النسق الاشعرى المستقر، الالهيات والنبوات أو

---

(١) السابق ص ١٧٤.

العقليات والسمعيات(١).

ويبقى السؤال: هل الجسم صفة موضوعية أم تصور ذهنى يقوم على تفسير حرفى للنصوص وليس على قياس الغائب على الشاهد الذى يؤدى إلى النفى لأن الله ليس كمثله شيء، ويؤدى إلى المفارقة أحيانا وليس إلى المماثلة؟ هل التنزيه كله اقتضاء يعبر عما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن؟ ويعترف ابن رشد بأن السؤال مازال قائما فى الذهن البشرى، والاجابة عليه بالشرع لا تنفى السؤال والاجابة عليها بأنه لا ماهية له لأن مالا ماهية له لا ذات له. وهنا يستعمل ابن رشد جوابا آخر من الشرع هو طريق التشبيه أو المماثلة وهو أنه نور كما ورد فى كثير من الآيات والأحاديث. والخيال مناسب للخالق لأنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، والأفهام عن تصوره مع أنه ليس بجسم(٢). ويليق بالجمهور لأن الموجود عندهم هو المحسوس، والمعدوم هو غير المحسوس. ولما كان النور أشرف الموجودات فانه يمثل أشرف الموجودات. وهو عند العلماء الراسخين فى العلم مقبول عند النظر إليه بالعقل مثل حال الابصار عند النظر إلى الشمس، بل حال فى عيون الخفافيش. ولما كان الله سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور سبب وجود الألوان ورؤيتنا له سمى الله نفسه نورا، وبالتالى يمحى الشك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد، وكأن غاية ابن رشد استعمال الالهيات من أجل النبوات، والاعتماد على العقليات من أجل السمعيات(٣).

بعد أن رفض ابن رشد طريق الايجاب وطريق السلب قبل طريق التشبيه(٤). والحقيقة أن وصف الله بالنور عن طريق المثال ليس تعريفا ولا حدا بل هو استعارة ومجاز، إنشاء لا إخبار، مما يدل على أن البرهان فى الالهيات أقرب إلى الخيال منه إلى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثانى، بناء العلم، رابعا، من الأصول إلى البناء ص ١٧٨-١٩٤.

(٢) فى العلم الغربى الحديث النور جسيمات ضوئية، ذرات لها ثقل كالأجسام وينعكس على ذرات الهواء.

(٣) مناهج ص ١٧٤-١٧٥.

(٤) وهى الطرق الثلاث المعروفة فى اللاهوت فى العصر الوسيط الغربى عند توما الاكوينى باسم Via Positiva, Via Negativa, Via Analogia.

العقل، وإلى التخييل منه إلى الاستدلال. ينتقل ابن رشد للمنطقى من الحد والتعريف، والتصور والتصديق، والاستدلال والبرهان إلى التمثيل. وهو يعرف الفرق بين الحد والرسم، بين الحد التام والحد الناقص، بين التصور والتصوير، بين شروط الحد، الجنس القريب والفصل البعيد، وشروط التعريف، أن يكون المعرف به أوضح من المعرف. فالله نور، والنور ليس أوضح من الله. يستعمل ابن رشد المثل، والمثل يتطلب التأويل، والشرع لم يصرح به، وهو تناقض بين الأديب والفقيه، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف. ولماذا مثال النور وحده والقرآن ملىء بالصور الفنية الأخرى؟ هنا يبدو ابن رشد صوفيا مؤثرا مثال الصوفية وكل الاتجاهات الاشراقية لتصوير الله. ويضيع التوحيد العقلى والتنزيه وتقترب الحكمة من كل الاتجاهات الصوفية الاشراقية فى كل حضارة مثل الديانات الهندية والبوذية والمسيحية. أصبح ابن رشد مثل للغزالى فى "مشكاة الانوار" والبرامج الاعلامية "نور على نور" وأحاديث العلم والايمان. يستشهد بكل التراث النصى حول النور منتقلا من الكلام إلى التصوف، ومن الحكمة العقلية إلى حكمة الاشراق، ومن المنهج العقلى إلى الطريق الذوقى الذى رفضه ابن رشد من قبل فى إحصائه لفرق الامة الأربع وهو منهج الصوفية أو الباطنية. ولماذا النور أشرف الموجودات؟ وما ذنب الظلام ونور القمر الخافت وضوء الشموع؟ هل يستطيع الانسان أن يعشق فى نور الشمس؟ أما أحاديث الإسراء والمعراج فحالة خاصة وليست حالة عامة، يدخل فيها كثير من الخيال الشعبى.

جـ- نفى الجهة. وهى صفة يثبتها أهل الشريعة وينفيها المعتزلة مع متأخرى الأشعرية كأبى المعالى مع أن ظواهر الشرع أقرب إلى الاثبات فى كثير من الآيات قبل تأويلها حتى لا يعود الشرع كله مؤولا أو متشابها. تقول الشرائع إن الله فى السماء. ومنها تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين والكتب. وإليها كان الاسراء حتى سدرة المنتهى. كما اتفق الحكماء مع الشرائع على أن الله والملائكة فى السماء. وكلها صور فنية عن العلو وليست أماكن أو جهات.

والعجيب أن ابن رشد يدافع عن صفة الجهة مع أهل الشريعة، ويعنى أهل السنة الذين كانوا يثبتونها أولا قبل أن تنفيها المعتزلة ومتأخرو الأشعرية مثل أبى المعالى ومن تابعه. ابن رشد هنا سنى ظاهرى، أقرب إلى الأشاعرة منه إلى المعتزلة، وأقرب إلى

متقدمى الأشاعرة من متأخريهم الذين حاولوا الاقتراب من المعتزلة ابتداء من أبى المعالى والماتريدى. ما الحكمة اذن فى إثبات الجسمية والجهة والرؤية وفى نفس الوقت نقد الاشعرية، وهو فى الحقيقة نقد المعتزلة دون أن يعلم ابن رشد أنه أقرب إلى الأشعرية منه إلى الاعتزال؟

ابن رشد ظاهرى. يرى أن ظواهر الشرع تثبت الجهة وكأن النفاة يخرجون على ظواهر الشرع، وبالتالى يحيدون عن الطريق المستقيم. يؤكد ابن رشد هنا دوره كمتكلم سلفى ويتخلى عن دوره كحكيم. ويكون ابن سينا أكثر جرأة فى تأويله وتصريحه بالحكمة فى رسالته الأضحوية فى أمر المعاد وفى الصلاة. هل يقصد ابن رشد الحكيمَ التأكيد على ظاهر الشرع حتى يهرب العقلاء منه خوفا من التجسيم والتشبيه إلى المعتزلة دفاعا عن التنزيه عن طريق دفع الرأى المعارض إلى أقصى حدوده حتى ينفر منه الناس؟

لقد درس ابن رشد علم الكلام بعقلية الفقيه وبمصطلحات الأصول مثل المحكم والمتشابه، الظاهر والمؤول لا بعقلية الحكيم على عكس الغزالى فى "الاقتصاد" وابن سينا فى "العرشية" بل يبدو ابن رشد أحيانا سلفيا أكثر من السلفيين، ابن تيمية فيما بعد فى أسلوبه" ونعوذ بالله من هذا الظن". ينسب الشرع إلى الرسول صاحب الشرع كما يفعل الفقهاء مع أن الشرع مستقل عن مبلغه وواضعه كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، الشريعة الاسلامية شريعة وضعية[(١)].

يصر ابن رشد على أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأن نفيها إبطال للشرائع. وصعوبة إدراك ذلك مع نفى الجسمية أنه لا يوجد له مثال فى الشاهد. لذلك لم يصرح الشرع بنفى الجسمية عن الله لأن الجمهور يصدق بالغائب بناء على الشاهد مثل العلم. وإذا كان الغائب غير معلوم فى الشاهد عند الجمهور ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون فى العلم فان الشرع يزجر عن طلب معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن احتاج الجمهور إلى معرفته لسعادتهم وإن لم يكن المثال هو المقصود مثل ما جاء فى أمور المعاد. أما شبهة النفاة فان الجمهور لا يفطن اليها خاصة أن الشرع لم يصرح لهم بالنفى. لذلك يظل الجمهور فى إطار حكم الشرع.

---

(١) السابق ص ١٧٦-١٧٧.

وهل يحتاج الانسان إلى أن يتصور الله طبقا لأحكام الشرع أم ان الله دافع على السلوك، غاية وهدف ومصير وتحقق؟ أليس ذلك كله تشخيصا لله بالاضافة إلى التشبيه والتجسيم وقد نشأ علم الكلام كله دفاعا عن التنزيه؟ واضح أن علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الله على الانسان بالنسبة للجمهور. أما العلماء الراسخون فى العلم فانهم يدركون الغائب مباشرة اعتمادا على العلوم البرهانية(١).

وشبهة نفى الجهة هو الاعتقاد بأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية. ويرى ابن رشد أن ذلك كله غير لازم. فالجهة غير المكان. الجهة سطوح الجسم وهى ستة. وليست مكانا، إنما سطوح الجسم المحيطة به مكان. سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا لأنه ليس محيطا لجسم آخر. فاثبات الجهة لا يتضمن بالضرورة إثبات الجسمية. وهى تفرقة دقيقة ولكنها غير مقنعة. فكيف يكون المكان سطوح الأجسام الأخرى المحيطة وليس سطح الجسم ذاته؟ أليست سطوح الجسم ذاته مكانا للأجسام الأخرى مادام الأمر على التبادل؟

والحقيقة أن الجهة والمكان كلاهما مرتبطان ببدن الانسان. فالمكان أحد مقولات البدن، والجهة أحد آفاق حركته. وحجج ابن رشد لاثبات أن الجسم قد يكون له مكان وقد لا يكون حجج لا معه ولا ضده، لا مع خصومه ولا ضدهم. والمقصود فقط نقد الفكر الكلامى ذاته والعودة إلى ظاهر النص وحكم الشرع. يعتمد على ثقافة العصر فى تصور المكان والجسم والفلك. ويمكن لأى متكلم جديد استعمال ثقافة العصر لتعقيل النص، وبيان اتفاق الوحى والعقل والطبيعة. فهى اجتهادات فردية وتاريخية. ولا يوجد حكم نهائى لا مع ابن رشد ولا مع خصومه(٢).

وإثبات الجهة أو نفيها مرتبط باثبات الجسمية أو نفيها. ويدل على ذلك ترك موضوع الجهة والعودة من جديد إلى موضوع الجسمية، عودا بالفرع إلى الأصل فى صيغة سؤال: هل يجوز نفى الخلاء لاثبات الجسم؟ فلا يمكن تصور جهة بلا جسم. رفض ابن رشد القول بأن خارج العالم خلاء لامتناع وجود خلاء كما بان فى العلوم

---

(١) السابق ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) السابق ص ١٧٦-١٧٧.

النظرية. ليس الخلاء إلا أبعاد الطول والعرض والعمق. وهي ليس فيها جسم. إذا رفعت الأبعاد عنه صار عدما. ولو ثبت الخلاء لزم أن تكون الأعراض موجودة غير جسم. فالأبعاد أعراض كمية. ويستعمل ابن رشد ثقافات الشعوب الماضية وديانات الأمم المغايرة لاثبات أن الخلاء كان مسكن الروحانيين، الله والملائكة لأنه ليس بمكان ولا يحويه زمان حتى لا يطرأ عليه الفساد. هناك إذن موجود غير فاسد ولا كائن هو الجهة أولى بالوجود من العدم. فالوجود أشرف من العدم. ولما كان الله أشرف الموجودات فانه ينسب إلى أشرف الجهات وهي السموات. وهذا ما يدركه الراسخون في العلم. واضح إذن ارتباط الخلاء بالالهيات لافساح المجال للوجود الالهي.ولما كان إثبات الخلاء هو نفي للجسمية والجهة ينفي ابن رشد الخلاء اعتمادا على العلوم النظرية أي الطبيعية وليس الالهية مع أن الله في كل مكان شعوريا. وهو الأساس اللاشعوري لنفي الخلاء. والأمر كله لا يتعدى الاقتضاء والمطلب النفسي والانشاء الذي يظهر في ألفاظ مثل "يجب"، "يلزم". وكلها محاولات واجتهادات لا يخطيء فيها أحد أو يصيب بل تعبر عن قصد التنزيه.

وإذا كان الشرع قد سكت عن صفة الجهة دون إثبات أو نفي، وإذا كان الاثبات يؤدي إلى التجسيم أو التشبيه كما هو الحال عند الحشوية ومتقدمي الأشاعرة فالأولى النفي دفاعا عن التنزيه كما هو الحال عند المعتزلة. وإذا كان لابد من التأويل، فالتأويل للنفي دفاعا عن التنزيه أولى من التأويل للاثبات دفاعا عن التجسيم والتشبيه. ولكن ابن رشد يبين مخاطر التأويل. ويستمر في تناول موضوع الجهة منهجيا وليس موضوعيا أي من حيث شرعية التأويل.

فالناس ثلاثة أصناف. الأول صنف لا يشعر بالشكوك العارضة في هذا المعنى بعد أن ترك على ظاهره في الشرع، وهم أكثر الناس، الجمهور. والثاني صنف عرضت له هذه الشكوك ولا يقدر على حلها. وهؤلاء فوق العامة، وأقل من العلماء. وهم الذين يرون التشابه في الشرع ذمهم الله. والثالث صنف لا يعرض لهم في الشرع شك ولا تشابه. وهم العلماء الراسخون في العلم. وهي نفس القسمة التي عبر عنها ابن رشد سلفا في "فصل المقال" قسمة القول إلى خطابي للجمهور، وجدلي للمتكلمين، وبرهاني للحكماء.

وواضح أن ابن رشد في قسمته الناس إلى علماء وجمهور ومتكلمين، وأنصاف متعلمين يضع اليقين العلمي عند العلماء، واليقين العملي عند الجمهور. والشك والتشابه

والخروج على ظاهر الشرع والتأويل عند المتلكمين أنصاف العلماء، فلا هم وصلوا إلى مرتبة العلم ولا هم آمنوا كالجمهور. فاما أن يكون الانسان عالما أو جاهلا. ولا مكان لأنصاف المتعلمين ولأنصاف الجهال، أن يكون برهانيا أو خطابيا ولا مكان للجدلى، طرفان نقيضان ولا وسط بينهما. وهى قسمة تابعة لطبقات الناس طبقا للعلم وكأنها قسمة ثابتة أزلية لا يتحرك فيها الجمهور ليصبح من العلماء، ولا العلماء ليتحولوا إلى جمهور. ولا توجد مرتبة وسطى فى طريقها إلى مرتبة العلماء بمزيد من البرهان أو إلى الايمان بمزيد من التسليم واتباع ظاهر الشرع. ولما كان العلماء هم الصفوة، والجمهور هم الدهماء تتحول الطبقات العلمية إلى طبقات اجتماعية وسياسية فيقع الجمهور تحت سيطرة العلماء، ويتسلط العلماء على رقاب الجمهور خاصة وأن العلماء مقربون من السلطان. وهل يظل الجمهور تحت وصاية فقيه السلطان وفقيه الحيض والنفاس؟ وهو موقف مشابه لموقف الغزالى بالرغم من التناقض بينهما فى "التهافتين". فقد ألجم الغزالى العوام عن علم الكلام، وجعله مضنونا به على غير أهله مثل التصوف، وفضل للعامة ظاهر الشرع والتسليم والاذعان.

التعليم الشرعى نافع للأكثر وضار للأقل. ويتضمن الاعلام عن الغائب، وليس له مثال مطابق فى الشاهد، فيعبر عنه بأقرب الموجودات إليه وأكثرها شبهة به. فيأخذ بعض الناس المثل ويتركون الممثول فتلزمهم الحيرة والشك، وهو ما يسمى المتشابه فى الشرع. وهذا لا يعرض لا للجمهور ولا للعلماء، وهم صنفا الناس بالحقيقة. هم الأصحاء الذين يوافق أبدانهم الغذاء الملائم فى مقابل المرضى وهم الأقل، وهم أهل الجدل والكلام. فقد تأولوا كثيرا مما ظنوه أنه لا يؤخذ على ظاهره. فقد أتى الله به متشابها اختيارا لعباده وابتلاء لهم. ومع ذلك يرى ابن رشد أن الكتاب معجز من جهة الوضوح والبيان دون تشابه. ولكن المتأولين يبتعدون عن قصور الشرع فى اعتبارهم ما ليس متشابها متشابها، وفرضوا على الناس تأويلاتهم كما فعلوا فى آية الاستواء. وهى تأويلات لا برهان عليها، ولا تؤثر كما يؤثر الظاهر فى الجمهور وعمله بها. فان المقصود من علم الجمهور العمل. وما كان أنفع فى العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهما الأمران معا، العلم والعمل[1].

---

(١) السابق ص ١٧٩-١٨٠.

ولما كان التشابه قليلا فى الكتاب ولقليل من الناس فكيف يكون المتكلمون بهذه الأكثرية؟ هم أكثرية بالنسبة إلى العلماء، وأقلية بالنسبة إلى الجمهور. وقد خرج المتكلمون من الحرفيين وأرباب الصناعات، ومنهم النجار والغزال والنشار والعلاف والحداد. قد يكون المتشابه فى الشرع قليلا ولكن الآيات الشرعية المحكمة أقل بكثير من آيات العقائد المتشابهة التى لا يمكن أخذها على ظاهرها دفاعا عن التنزيه وتحرزا من الوقوع فى التجسيم والتشبيه. وفى النهاية إلا يؤدى الظاهر فى الشرع إلى الظاهر فى السلوك فتضيع التقوى الباطنية كما يضيع العمق فى الفهم؟

ويستعمل ابن رشد الطبيب مثالا من الطب والدواء والمريض ليبين مخاطر التأويل، الدواء الشافى العاجز للجميع والأدوية المفردة الضالة. فمن أول شيئا من الشرع زاعما أن تأويله مقصد الشرع وصرح به للجمهور كمن أتى إلى دواء وركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ثم لم يلائم هذا الدواء رجل واحد لمزاج فردى. فزعم أن هذا الدواء العام المنفعة لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة به فى اللسان. وإنما أريد به دواء آخر باستعارة بعيدة واستبدل به دواء آخر ظنه قصد الطبيب الأول، وأخبر الناس به. فاستعمله الناس ففسدت أمزجة كثيرة. فجاء آخر لاصلاح هذا الدواء الثانى مستبدلا به دواء ثالثا فنتج نوع آخر من الأمراض. فجاء ثالث وتأول فى الدواء غير التأويل الأول فعرض للناس نوع ثالث من الأمراض. ثم جاء متأول رابع، وتأول من جديد، واستبدل بالثالث دواء رابعا فعرض للناس نوع رابع من المرضى. ولما طال الزمان بهذا المركب العظيم الأول وتأوله الناس فبدلوه وغيروه عرضت للناس أمراض كثيرة حتى انقضت المنفعة المقصودة من هذا الدواء المركب فى حق أكثر الناس. وهذا هو حال المتكلمين الذين استحدثوا فرقا فى الشريعة، كل فرقة تؤولها بطريقتها زاعمة أن تأولها هو المقصود من الشرع حتى تمزق الشرع وتفرق وبعد عن موضعه الأول. وقد تنبأ الرسول صاحب الشرع بذلك فى حديث الفرقة الناجية مبينا انها هى التى سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله، ولم تصرح بتأويلها للناس(١).

والسؤال هو: هل هناك دواء جامع شاف لكل الأمراض، نوع من الوصفة السحرية التى يسخر منها الأديب الشعبى أو التى تؤيدها الأمثال العامية والأغانى

---

(١) السابق ص ١٨٠-١٨٢.

الشعبية؟ ولماذا إنكار الأدوية المفردة والفروق الفردية ورغبة الأطباء فى التطوير والتجديد؟ وما عيب المنهج التجريبى، وهو المنهج العلمى الذى استعمله ابن رشد نفسه فى علم الطب وأن يصلح الثانى ما أفسده الأول؟ وهل المريض الذى لم ينفعه الدواء يكون العيب فيه أم فى الدواء؟ وهل يتكيف الجسم حسب الدواء أم يتغير الدواء بحسب طبيعة الجسم؟ وهل يعقل أن يخطىء كل المتأولين من أجيال المجتهدين؟

واضح أن ابن رشد هنا سلفى. يرى أن العودة إلى الأصول الأولى خير وسيلة للاصلاح، العودة إلى الوحدة الأولى بدلا من التفرق والتشتت والتحزب نتيجة الاجتهادات والتأويلات المتعددة للفرق. وبتكرار عادة التغيير يتم الانقاذ بالعودة إلى المركب السحرى الأولى الذى تمثله الفرقة الناجية، فرقة السلطان، التى تخلص العالم من فرق الضلال، فرق المعارضة. كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية كما يهوى لاستبعاد الخصوم. الكل يؤول ويستبعد التأويلات الأخرى. كل يعتبر نفسه المعبر عن مقاصد الشرع، والآخرون منحرفون عنه.

وبالرغم من أن ابن رشد ينقد علم الكلام كنسق للعقائد إلا أنه حين يعرض لمنهج التأويل يستعمل منهجا تاريخيا لرصد تاريخ التأويل أى نشأة الانحراف عن ظاهر الشرع وتطوره. وأول من غير هذا الدواء الأعظم الذى أتى به الشرع هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد "فطم الوادى على القرى". فقد صرح بالحكمة إلى الجمهور وبآراء الحكماء كما فهمها فى "المقاصد" للرد عليهم. ثم كفر الحكماء فى "التهافت" فى ثلاث مسائل، خرجوا فيها على الاجماع وبدعهم فى سبع عشرة مسألة. وأتى بحجج مشككة وشبه عيرة أضلت الناس عن الحكمة والشريعة. ثم صرح فى "الجواهر" بأن ما أتى به فى "التهافت" إنما هى أقاويل جدلية. ثم أثبت الحق فى "المضنون". ثم ذكر فى "المشكاة" مراتب العارفين، وجعلهم جميعا محجوبين عن الله إلا الذين اعتقدوا أن الله غير محرك السماء الأولى، وهو الذى صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاده مذهب الحكماء فى الالهيات والتى اتهمها بأنها مجرد تخمينات بخلاف سائر علومهم. وفى "المنقذ" مال على الحكماء، وجعل العلم يحصل بالخلوة والفكرة. وهى مرتبة الأنبياء فى العلم. وهو ما صرح به أيضا فى "الكيمياء". فصار الناس بسبب هذا الخلط والتشويش فريقين. الأول يذم الحكماء والحكمة، والثانى يؤول

الشرع فيصرفه إلى الحكمة. وكلاهما على خطأ، والصواب فى رأى ابن رشد هو الاقرار بظاهر الشرع وعدم التصريح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأنه لا يجوز التصريح لهم بنتائج الحكمة دون البرهان عليها. وهذا لا يحدث إلا للعلماء الجامعين بين الشرع والعقل لا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فينتج عما فعله أبو حامد، الاخلال بالأمرين معا، الحكمة والشرع عند فريق، الاخلال بالشريعة من جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الافصاح به، والاخلال بالحكمة لافصاحه عن معان لا يجب التصريح بها إلا فى كتب البرهان عند فريق آخر لأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا كما بين ذلك فى "التفرقة". فقد عدد أصناف التأويلات، وقطع بأن المؤول ليس بكافر وأن فرق الاجماع فى التأويل. فاذا فعل أبو حامد ذلك فهو ضار بالشرع بوجه، وبالحكمة بوجه، ولهما معا بوجه، ضار لهما بالذات، ونافع لهما بالعرض لأن الافصاح بالحكمة لمن ليس أهلها يلزم عنه بالذات إما إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة. وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما[1]. وواضح أن تاريخ التأويل هو تاريخ أبى حامد وأنه الحاضر الغائب فى فكر ابن رشد، هاجسه الأول ومحاوره الرئيسى، صديقه اللدود، وعدوه الحميم. يقرؤه فى بعض كتبه مستبعدا "فضائح الباطنية"، و"الاقتصاد"، و"الاحياء"، و"التبر المسبوك"، و"المستصفى" بالرغم من اختصار ابن رشد له فى "الضرورى". كان على أبى حامد إلا يصرح بالحكمة للجمهور. أما وقد صرح فالصواب أن يعلم من يعلن أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست كذلك، وأن يعلم المنتسبون للحكمة أن الحكمة ليست مخالفة للشريعة. كل فريق لم يقف على كنههما معا بالحقيقة، لا كنه الشريعة ولا كنه الحكمة، وأن من يظن أن الشريعة مخالفة للحكمة مبتدع فى الشريعة ليس فى أصلها أو خطأ فى الحكمة وتأويلها مثل إنكار علم الله بالجزئيات. لذلك عرض ابن رشد فى "مناهج الأدلة" أصول الشريعة مبينا مطابقتها للحكمة من المؤولين لها فعرض الحكمة مبينا موافقتها للشريعة، وأن من ظن خلافهما فانه لم يحظ علما لا بالحكمة ولا بالشريعة. وهو ما قرره ابن رشد فى "فصل المقال". طريقة ابن رشد إذن فى تصحيح مفهوم الحكمة وفى الأخذ بظاهر الشرع حتى يظهر اتفاق الحكمة والشريعة. فالاختلاف بينهما ليس بالذات بل بالعرض، سواء فهم الحكمة وسوء تأويل الشريعة[2]. وواضح استطراد ابن رشد فى

---

(١) السابق ص ١٨٢-١٨٤.

(٢) وقد اتبع برجسون هذه الطريقة فى نقد سوء فهم علم لنفس وسوء فهم الفلسفة من أجل بيان اتفاق الحياة الباطنية

المنهج أكثر من التطبيق، فى الجدل أكثر من العقائد حتى أن التأويل كمنهج نظرى يصبح موضوعا مستقلا عن موضوعات التنزيه الثلاثة: الجسمية والجهة والرؤية. ويشعر ابن رشد بهذا الاستطراد ويعود إلى الموضوع[١].

لم يعط ابن رشد أمثلة على تأويل الخوارج. ربما يقصد رفعهم المصاحف على أسنة الرماح ومطالبتهم بألا حكم إلا لله، وهو تأويل سياسي. واعتبر المعتزلة أوائل المتأولين لأنهم كانوا يمثلون أهل السنة فى مقابل الشيعة وقبل انقلاب الأشعرى عليهم. ويمثلون مع الخوارج التأويل السياسى المعارض للأمويين، المعتزلة المعارضة العلنية الفكرية فى الداخل، تطبيقا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والخوارج المعارضة المسلحة فى الخارج تطبيقا لمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، والشيعة المعارضة السرية فى الداخل انتظارا لظهور المخلص. ثم تعاونت الأشعرية والصوفية ممثلة فى الغزالى حتى جاءت الدولة العثمانية. فأبو حامد يصب فيه التاريخ وقوة الدولة[٢].

ولم يعط أيضا نماذج من تأويل الصوفية وهم أهل التأويل وأربابه. أما الغزالى فانه هو الذى طم الوادى على القرى وصرح بالحكمة كلها إلى الجمهور وطبقا لفهمه اياها. فاجتمعت في الغزالى مساوىء المتأولين كلهم، الخوارج وتأويلهم السياسى، ودفاعه عن نظام الملك، والمعتزلة وتأويلهم العقل دفاعا عن التنزيه، والردة الأشعرية فى سوء استخدام العقل والشرع معا ثم التأويل الباطنى المضاد للعقل.

لقد أرخ ابن رشد للتأويل عند الفرق مع إبراز دور الغزالى في مؤلفاته قبل ان يضع قانونا للتأويل فى النهاية للاجابة على سؤال: هل سبب الوقوع فى خطأ التأويل هو مجرد اللسان وتغيير المعنى الحقيقى للفظ إلى معنى آخر مؤول كما هو الحال فى الاستعارة وأساليب البيان؟ هل السبب هو مجرد اللغة أم اختلاف الناس فى الفهم وطبقات المفسرين وتعبيرهم عن مختلف المصالح الاجتماعية والقوى السياسية؟ قد تتغير الأسماء وتبقى المسميات. وقد يتبع تغير الأسماء أحيانا اكتشاف أبعاد جديدة فى المسميات كما هو

مع الحياة التأملية. وكذلك فعل جيتون فى نقد النقد التاريخى للكتب المقدسة وبيان اتفاقه مع عقائد الايمان.

(١) مناهج ص ١٨٥.

(٢) مشروع "التراث والتجديد" هى غزالية مضادة بعد ألف عام من ضربة الغزالى الأولى والتى لم تستطع بارقة ابن رشد من ايقافها.

الحال فى منطق التجديد اللغوى[1].

د- **نفى الرؤية.** ينفى المعتزلة والأشاعرة معا الرؤية. إلا أن الاشاعرة أرادوا الجمع بين النقيضين، نفى الرؤية وإثباتها، إنتفاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس نظرا لتداخل الرؤية مع الجهة والجسمية وهو مستحيل أو عسير. فلجأوا إلى حيل وأقاويل سوفسطائية مموهة كاذبة. الحجج كالناس، فيها الفاضل والأقل فضلا ومن يوهم أنه فاضل هو المرائى. كذلك الحجج يقينية أو أقل من اليقينية أو مرائية توهم بأنها يقينية مثل حجج الأشعرية فى نقض دليل المعتزلة على نفيها والقول بجواز الرؤية لما ليس بجسم. والأشاعرة غير متسقين مع أنفسهم يطلقون قياس الغائب على الشاهد فى الشرط، الحياة شرط العلم، ولا يجعلونها شرط الرؤية. الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. لم تصرح الأشعرية بنفى الرؤية كالمعتزلة لأنها تثبت الجسمية وإلا كان ناقصا.

وحجج الأشاعرة إنما هى لتفنيد أدلة المعتزلة ولاثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه لا يعرض من فرضها محال. فالأشاعرة يعيشون على فكر غيرهم سلبا دون أن يكون لهم إيجاب. يمثلون رد فعل ولا يقدمون فعلا. ومع ذلك فأقاويلهم قسمان: الأول نقد أدلة المعتزلة والثانى إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وأنها لا تتضمن المحال. عارضوا قول المعتزلة من أن كل مرئى فهو من جهة الرائى[2].

وينقد ابن رشد حجج الأشعرية لاثبات رؤية ما ليس بجسم وهما حجتان: الأولى، وهى الأشهر، أن الشىء يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه وجود. فهذه أربعة احتمالات وربما يوجد أكثر منها. ثم يبطل الدليل احتمالا وراء الآخر. فباطل أن يرى من حيث أنه جسم وإلا لما رؤى اللون، وباطل أن يرى لأن له لون وإلا لما رئى الجسم. ومن ثم لم يبق إلا الاحتمال الرابع أنه يرى من قبل أنه موجود. وهذا الدليل مغالطة لأن المرئى إما مرئى بذاته أو مرئى من قبل المرئى بذاته وهو حال اللون والجسم. فاللون مرئى بذاته، والجسم مرئى من قبل اللون. لذلك ما لا لون

(١) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٣٣-١٥١ وأيضا "اختلاف فى التفسير، اختلاف فى المصالح" فى الدين والثورة فى مصر جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١١٧-١٢٠، وأيضا "مناهج التفسير ومصالح الأمة" ص ٧٧-١١٥.

(٢) السابق ص ١٧٢-١٧٤/١٨٥-١٨٧.

له لا يبصر. ولو رئى الشيء من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمسة، وتكون الحواس كلها حاسة واحدة، وتكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات. وهذا ضد المعقول، ورأى سوفسطائى تبناه أقوام قدماء مشهورون بالسفسطة. لذلك اضطر المتكلمون إلى القول بامكانية سماح الألوان ورؤية الأصوات. وهو خروج على الطبع والمعقول. فلكل حاسة وظيفتها، ولا تنقلب حاسة إلى أخرى..

والطريقة الثانية طريقة أبى المعالى فى "الارشاد". وهى أن الحواس تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها عن بعض أحوال لا تدركها الحواس. والذات هو نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. ومن ثم تدرك الحواس الشيء من حيث هو موجود. وهى طريقة فى غاية الفساد. فلو كان البصر يدرك أشياء لما أمكن التفريق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذى تشترك فيه وإلا لأدركت الحواس كل المحسوسات على التبادل وليس على التفرد كجنس واحد. وهو مضاد للعقل والفطرة. إنما تدرك الحواس ذوات الأشياء بحواسها الخاصة. يرجع الفساد إذن إلى أن ما يدرك ذاتيا اعتبر مدركا بذاته. ولولا شهرة هذه الأقاويل وتعظيم قائليها لما أمكن الاقناع بها ولا وقع بها تصديق من صاحب فطرة سليمة(١).

والحقيقة أن الاحتمال الأول، رؤية الشيء من جهة أنه ملون، والاحتمال الثالث، رؤية الشيء من جهة أنه لون، احتمال واحد لأن الدليل واحد، "والا لما رئى الجسم". ومن ثم يقوم الدليل على احتمالات ثلاثة. بطل اثنان وصح الثالث. وهو برهان الخلف، إثبات الشيء بفساد نقيضه. وهو دليل سلبى وليس دليلا ايجابيا. كما يمكن للحواس أن تعمل على التبادل كما يقول كثير من الفنانين "العين تسمع والأذن ترى"، وكما هو الحال فى إدراكات الأعمى الأصوات، والأصم للمبصرات. كما ترى الصوفية أن تبادل الحواس ممكن، وأن الله يسمع، وأن الصوت يرى كذبذات، وأنه من خلال الصوت يمكن تجسيد المرئى مثل صوت المرأة الجميلة وإدراك تكوينها بالعقل. وقد رأى الله موسى بالصوت. وتعبر الموسيقى عن جمال الطبيعة بالصوت. وقد تناول المتكلمون فى نظرية العلم عمل الحواس وأثاروا إشكال السمع والبصر، وأولوية كل منهما على الآخر(٢). خطأ الدليل

---

(١) السابق ص ١٨٧-١٨٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية الوجود ٣- الكيف أ- الكيفيات

جعل الله ذاتا وهو أقرب إلى الحال، ومشاركة الذات الالهية لباقى الذوات الموجودة، وعدم تفرد الله بوجود خاص.

ويعرض ابن رشد رد الاشعرية على المعتزلة فى نفى الرؤية اعتمادا على أن كل مرئى فهو من جهة الرائى بأن هذا هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا الموضوع لا ينطبق عليه قياس الغائب على الشاهد، وأنه يجوز أن يرى الانسان ما ليس فيه جهة بالقوة المبصرة دون عين. ومن ثم خلط المعتزلة بين العقل والبصر. الأول يدرك ما ليس بجهة أى فى مكان على عكس الثانى الذى يدرك فى جهة مخصوصة بأوضاع وشروط محدودة ثلاثة: حضور الضوء، الجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، كون المبصر ذى ألوان بالضرورة. ولا يمكن نقد ذلك وإلا بطلت أوائل العلوم المعلومة بالطبع، وبطلت جميع علوم المناظر والهندسة. يقاس الغائب على الشاهد عند الأشعرية مثلا فى حالة الشرط، الحياة شرط العلم. وقد عاند أبو حامد هذه المقدمة "كل مرئى من جهة الرائى" فى "المقاصد" بأن الانسان يبصر ذاته فى المرآة، وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة. فهو يبصر ذاته فى غير جهة. وهذه مغالطة منه. فان الذى يبصره هو خيال ذاته. والخيال فى جهة المرآة، والمرآة فى جهة[1].

وبعد نقد ابن رشد الأشاعرة ثم ضرب المعتزلة بالأشاعرة ينقد المعتزلة مباشرة فى جدل صاعد. إذ ليس عند المعتزلة برهان ولا عند المتكلمين برهان على نفى الجسمية. فقد انبنى نفى الجسمية على وجود الحدوث للجسم بما هو جسم. ومن يملك البرهان على ذلك هم العلماء. فهذه موضوعات طبيعية أصبحت لاهوتية وأصلها فى الطبيعة. ومع ذلك أنكر المعتزلة الرؤية. وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين وجب عندهم أن تنتفى الجهة وبالتالى انتفاء الرؤية. فكل مرئى فى جهة من الرائى. فردوا الشرع المنقول، واعتلوا بأن الاحاديث أخبار آحاد وهى لا توجب العلم، وأن ظاهر القرآن معارض لها. أنكر المعتزلة الرؤية بالرغم من ورد الشرع باثباتها فى نصوص كثيرة

المسموعة ص ٥١٤-٥٢٦ وأيضا "الفنون البصرية والفنون السمعية أيهما أقرب إلى الذوق العربى؟" حصار الزمن جـ١ (تحت الطبع).

(١) السابق ص ١٨٦-١٨٧/١٦٦.

ومشهورة. فشنع الأمر عليهم مما يكشف عن خطر الشرع على حرية الفكر ومنطق البرهان. وسبب شبهتهم أن المعتزلة قد نفوا الجسمية من الله، وصرحوا بذلك لجميع المكلفين مما ينتج عنه انتفاء الجهة. ويرد وابن رشد على المعتزلة وفى نفس الوقت دون استعمال حجج أبى حامد الصوفى الذى اجتمعت فيه مساوىء الأشعرية والتصوف ولكن يرفض قياس الغائب على الشاهد فى موضوع الرؤية، ويكون صاحب معيار مزدوج، يطبقه فى الحياة شرط العلم، ويرفضه فى الرؤية. يرفض تطبيق قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الفكر الدينى من أجل اثبات الغائب ضد الشاهد وهو أساس الفكر الغيبى.

والحقيقة أن المعتزلة متسقون مع أنفسهم، نفى الجسمية يؤدى إلى نفى الجهة الذى يؤدى إلى نفى الرؤية. وما الضير طبقا لمناهج الاستدلال بالمنقول معارضة أخبار الآحاد بظواهر القرآن، بالاضافة إلى ضعف رواية الرؤية، والقرآن مقدم على خبر الآحاد؟ فالحكم الأصولى بالضرورة هو نفى الرؤية.

وهل خطأ المعتزلة التصريح بالنفى للمكلفين أم كان من الأفضل إبقاء الناس على تجسيمهم وتشبيههم وحسيتهم أى وثنيتهم لا فرق فى ذلك بين المسلمين أنصار التنزيه وبين باقى الديانات الأخرى كالنصرانية التى تقوم على التشبيه؟ أى الطريقين أفضل، ظاهر الجمهور أم تأويل العلماء؟ والمكلفون لفظ جديد يستعمله ابن رشد للجمع بين العلماء والجمهور. وهل سيحاسب الله الناس يوم القيامة بمقياسين، الظاهر للجمهور، والمؤول للعلماء، وكلاهما مكلف بنفس التكاليف؟ إن خطورة المعتزلة فى نفى الرؤية أقل من خطورة الأشعرية فى إثباتها. ونفى الرؤية عند المعتزلة دفاعا عن التنزيه خير من اثباتها عند الأشعرية وقوعا فى التشبيه والتجسيم.

ثم يحول ابن رشد الموضوع إلى منهج فى صيغة سؤال: هل يجوز التصريح فى الشرع بالمسكوت عنه للجمهور؟ إن السبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى الجأت المدافعين عنها إلى بعض الأقوال الهجينة التى ينفر منها من يميز بين الأقاويل هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله قبل التصريح بنفى الجسمية للجمهور لأن من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن هناك موجودا ليس بجسم وأنه مرئى بالأبصار لأن المدركات الحسية فى الأجسام أو أجسام . لذلك اعتبر النفاة أن الرؤية هى مزيد من العلم. وهذا أيضا لا يصح الافصاح عنه للجمهور. ولما كان عقل الجمهور لا ينفك عن التحليل

وأن ما لا يتخيل هو عدم، وأنه يستحيل تخيل ما ليس بجسم، والتصديق بما هو غير متخيل عدل الشرع عن التصريح بهذا المعنى، ووصف الله بأوصاف تقرب من قوة المتخيل مثل وصفه له بالسمع والبصر والوجه بالرغم من التأكيد على نفى المماثلة والمجانسة مع الموجودات المتخيلة. ولو كان قصد الشرع التصريح بأنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذه المقالات، ولما ضرب المثل بالنور أشهر الموجودات فى الحس والتخيل. ومن ثم أمكن للجمهور فهم المعانى الموجودة فى المعاد بأمور متخيلة محسوسة. فاذا أخذ الشرع على ظواهره فى أوصاف الله لما عرضت فيه شبهة إن قيل إنه نور وأن له حجابان من نور كما جاء فى القرآن والسنة، وأن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما نرى الشمس سواء فى حق الجمهور أم فى حق العلماء. فقد قام البرهان عند العلماء على أنها مزيد علم. فاذا صرح بذلك للجمهور بطلت الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها. والخروج على الشرع ضلال. لقد ضرب الشرع للجمهور الأمثلة التى لا يمكن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم أو فى عمل من الأعمال فذلك مناقض للمحسوس والمعقول. الرؤية إذن معنى ظاهر، ولا تعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره، ولم يصرح بنفى الجسمية أو اثباتها[1].

يبدو أن ابن رشد هنا من أنصار الحقيقتين، التصوير والاستدلال، الخيال والعقل، العامة والخاصة، الجمهور والعلماء. الأولى علنية والثانية سرية لا يصرح بها الشرع سواء فى القرآن أو عند العالم، وهو اتجاه شيعى إمامى وليس اتجاها سنيا، أعوذ بالله من علم لا ينفع. وذلك يطرح عدة تساؤلات: إلى متى يوخذ بظاهر الشرع دون تأويله دفعا لمخاطر التجسيم والتشبيه واثباتا للتنزيه؟ وإلى متى يظل الجمهور على عماه والمجتمع كله يسعى نحو مزيد من العقلانية؟ وهل يتحدث الله على مستوى الجمهور أم على مستوى العلماء؟ إن نزل على مستوى الجمهور تضايق العلماء، وإن نزل على مستوى العلماء لم يفهم الجمهور؟ أم أنه نزل على المستوين وخاطب الفريقين على نحوين مختلفين؟ وهل الوعى السياسى فيه أيضا علماء وجمهور، علماء لهم حق التفسير وجمهور له واجب الطاعة؟ أليست هذه هى ولاية الفقيه عند الشيعة ومن ثم لا خلاف بين سنه وشيعة فيما يتعلق بأولى الأمر؟

---

(١) السابق ص ١٨٩-١٩١.

والحقيقة أن الرؤية ليست فقط مزيدا من العلم بل تأكيدا على أن العلم الالهى علم حسى وليس مجردا، تجريبى وليس نظريا. أليس مفهوم النور مجرد مخرج، الله نور، والنور يرى، وبالتالى لا تكون شبهة عند الجمهور وإن ظلت عند العملاء لأن الصورة الفنية ليست مقياسا برهانيا بل قياسا تمثيليا. والتحدى المعرفى هو العلاقة بين الرؤية الالهية والرؤية العلمية فى مواضيع الضوء والأشعة والأجسام والعين، أيهما مقياس للآخر، أم أنهما يخضعان لنظرية واحدة؟ وقد تحدث ابن الهيثم فى كتاب "المناظر" عن الرؤية الالهية والرؤية الحسية كموضوع واحد(١). وهل المسائل النظرية جوهرية إلى هذا الحد أم أن المسائل الاجتماعية والسياسية هى التى تعبر عن مصالح الناس؟ أيهما أفضل، اللاهوت النظرى أم اللاهوت العملى، اللاهوت العقائدى أم اللاهوت السياسى؟

٣- **صفات الذات**: وهى سبع فى النسق الاشعرى: الثلاثى: العلم والقدرة والحياة، والرباعى: السمع والبصر والكلام والارادة(٢). ولكن ابن رشد يغير الترتيب بادئا ببعض الصفات مثل العلم ثم الحياة، وجامعا بين الارادة والقدرة بالرغم من اختلاف الصفتين، ثم واضعا الكلام قبل السمع والبصر. العلم أول صفة عند الأشعرية وابن رشد نظرا لأولوية النظر على العمل. ثم يفترقان بعد ذلك. تحول الأشعرية العقل النظرى إلى عقلى عملى فى القدرة، وتجعل الحياة، ملكة الحكم، شرطا لهما، وابن رشد يجعل العلم تعبيرا عن الحياة أولا ثم يتحقق فى القدرة. والصلة بين القدرة والارادة مثل الصلة بين القضاء والقدر أى العام والخاص، وقد يكون نسق الأشعرية أحكم. فالترتيب الأشعرى: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة. وترتيب ابن رشد: العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام. ويلاحظ عدم تناسب كمى فى عرض الصفات، العلم والكلام أكبرها، والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر أصغرها. ربما يكفى التمرين فى صفة واحدة مثل العلم أو صفتين مثل العلم والكلام وليس فى كلها. وربما لأن العلم أول الصفات، والكلام أخطرها نظرا لارتباطها بقضية خلق القرآن.

أ- **العلم**. ليس لدى المتكلمين برهان على إثبات العلم إلا القول بأن العلم المتغير بتغير الموجودات علم محدث. والبارى لا يقوم به حادث لأن مالا ينفك عن الحوادث فهو

---

(١) انظر المجلد الثانى: التحول، الجزء الثالث، التراكم، الفصل الثالث، الإبداع الخالص.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٢ التوحيد، ثانيا: أوصاف الذات وصفاتها ص ٧٦-٩٧.

حادث. وهي مقدمة كاذبة. ولا يقال إن البارى يعلم حدوث المحدثات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فهذه بدعة فى الاسلام[1]. واضح أن ابن رشد يرفض كل تأسيس عقلى للايات، وكل عرض لمقدمات نظرية بديهية من أجل تعقيل الآيات. صحيح أن حجة المتلكمين لا تثبت العلم، ولكنها تثبت العلم القديم. ولماذا تكون "مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث" مقدمة كاذبة؟ ولماذا يكون رفض أن يعلم الله المحدثات لا بعلم حادث ولا بعلم قديم أى رفض الدخول فى القسمة العقلية ذات الاحتمال الضيق، وهو نوع من التوقف عن الحكم، وتجاوز الثنائيات المتعارضة، لماذا يكون ذلك بدعة فى الاسلام؟ والحكم بالبدعة حكم فقهى يرى أن الكلام بدعة.

ويثبت ابن رشد العلم فى الكتاب لأن المصنوع يدل على الصانع من جهة ترتيب أجزائه أى كون الأجزاء بعضها لبعض، وموافقتها للمنفعة المقصودة منه. وإن جواز أن تكون الأشياء المصنوعة على غير ما هى عليه هو ما تتصف به المصنوعات الخسيسة وليست الشريفة وبالتالى فان رأى المتكلمين مضاد للحكمة والشريعة أى للعقل والنقل.والصانع ليس هو الطبيعة بل صانع رتب كل شيء من أجل غاية توجب أن يكون عالما بها بالرغم من وجود حفائر وسدود طبيعية وكهوف وقدرة الكائنات الحية التكيف مع الطبيعة. دليل إثبات العلم أشبه بدليل العناية. ولماذا تصور الطبيعة وكأنها سفيهة؟ ولماذا لا تكون الطبيعة عاقلة؟ وهل يحتاج العلم إلى إثبات بالدليل العقلى والنص واضح ومقنع؟

ثم يتناول ابن رشد وصف العلم بالقدم لأنه لا يجوز على الله الاتصاف بها فى وقت ما دون التعمق أكثر من ذلك كما فعل المتكلمون، أن الله يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم وإلا لكان العلم بالمحدث وقت وجوده ووقت عدمه علما واحدا، وهو مناقض للعقل لأن العلم علم بالموجود. ولما كان الموجود مرة بالفعل ومرة بالقوة كان العلم بالحالتين مختلفا. وهذا ما لم يصرح به الشرع بل صرح بخلافه وهو العلم بالمحدثات حين حدوثها، وعلمه بالاشياء قبل كونها وبعد كونها ومع تلفها لأن الجمهور لا يفهم إلا هذا المعنى. هنا يبدو ابن رشد فقيها ظاهريا حنبليا، يرفض الدخول فى متاهات عقلية كما رفض أحمد بن حنبل من قبل القول بقدم القرآن أو بحدوثه. واعتبرها بدعة. وهو مفهوم فقهى. وتعنى المتاهة العقلية التى لا حل عقلى لها لأنها خالية من المضمون، مجرد

---

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

افتراض نظرى بعيد عن الواقع، تنزه الله باسم الوحى، وتضحى بما سواه، العقل والطبيعة وقول المتكلمين بعد إثبات قدم الصفة أن الله يعلم المحدث بعلم قديم قول طبيعى بالرغم مما فيه من مشاكل وهو الاختلاف بين العلم والمعلوم.

وقد حاول المتكلمون الخروج من المأزق عن طريق التفرقة بين وجود العلم بالقوة ووجوده بالفعل. ولكن ابن رشد نقد هذا المخرج بأن هذه التفرقة لم يصرح بها الشرع وكأن الشرع يصرح بكل شيء، وهو استنتاج من مقدمة أولى متسقة من صنع العقل. ومع ذلك، الانتقال من القوة إلى الفعل حركة، والقديم لا تجوز عليه الحركة. وقد وقع ابن رشد نفسه فى مأزق الأشعرية باثبات صفة العلم قديمة. ويمكن تجاوزه ونقد ابن رشد له بطريقة أفضل، الخروج من المسار المجرد نفسه الذى يفترض استحالة الجمع بين المختلفين على نحو تجريدى، علم الله القديم بمعلوم حادث عن طريق مستويات التحقق أو نقل الموضوع كله إلى مستوى الذات والصفات فى الشخصية الانسانية. فالفكر الكلامى كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد. فهو فكر تمثيلى تشبيهى قياسى لا يختلف عن القياس الفقهى إلا فى المجال، العقيدة دون الشريعة، النظر وليس العمل، الفكر لا السلوك. وكل فكر إنسانى فى النهاية يعبر عن مطلب واقتضاء ، لا يصف شيئا في الخارج، كما يبدد ذلك من أفعال الوجوب إيجابا أم سلبا مثل "يجب أن"، "لا يجوز عليه".

ب- **الحياة والقدرة والارادة.** يعرض ابن رشد صفة الحياة قبل القدرة خارج الترتيب الأشعرى، ويستنبطها من العلم، قياسا للغائب على الشاهد لأن الحياة شرط العلم. يقبل ابن رشد القياس لو كان فى صالحه ويرفضه لو استعملته الأشعرية والنسق الأشعرى. يبدأ بالعلم أولا والقدرة ثانيا أى النظر والعمل ثم الحياة شرط لهما. الحياة لها وجهان، النظر والعمل، الفكر والسلوك، العقيدة والشريعة، وهو أكثر اتساقا مع العقل من ترتيب ابن رشد، العلم فالحياة، ثم الارادة والقدرة.

ويضم ابن رشد صفتى الارادة والقدرة معا مع أن القدرة ثانى صفة بعد العلم فى النسق الأشعرى فى الثلاثى، والارادة سابع صفة بعد السمع والبصر والكلام فى الرباعى. صحيح أن الارادة والقدرة متصلتان مثل علاقة العموم بالخصوص. فالقدرة هى الصفة العامة، والارادة هى القدرة الخاصة على تجاوز الهوى والانفعال. والارادة تعبير عن العلم لأن العالم لا يكون إلا مريدا، وصدور الشيء عنه لا يكون إلا بارادة. والقدرة أيضا

شرط العلم. ومن ثم يكون للعلم شرطان، الارادة والقدرة. ويتصور ابن رشد العلم على أنه صدور للشيء وليس مجرد تعلق عالم بمعلوم كما هو الحال فى الأشعرية. ويبدو أن نظرية الصدور التى عاداها ابن رشد فى الحكمة خاصة عند ابن سينا قد تسربت اليه فى نقد علم الكلام.

ثم تعود قضية قدم الصفات وحدوثها صفة الارادة. فيستحيل القول بأنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة تحت وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. هو غير معقول عند العلماء، ولا يقنع الجمهور الذى بلغ مرتبة الجدل، وأقرب إلى البدعة. وهو مريد للشيء وقت تكونه وغير مريد لكونه فى غير وقت تكونه، نوع من التلاعب بالألفاظ وإيثار لحدوث الصفات على قدمها. فابن رشد أقرب إلى الاعتزال دون التصريح بذلك بالقول بحدوث الصفات. يقبل ابن رشد أن تكون الارادة صفة دون القول أنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة فتلك بدعة من توهم المتكلمين تقوم على وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. يرفض ابن رشد أى تأسيس نظرى للآية. ويرى أن فى الفكر ابتداع، وأن الرأى قد يكون بدعة وليس اجتهادا، وهو موقف الفقهاء. وتلك بداية التشخيص بالارادة والرغبة والعزم والنزوع واستمرار قياس الغائب على الشاهد[1].

جـ- الكلام. ويثبت ابن رشد صفة الكلام استنباطا من صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع. فالكلام فعل يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له العلم النفسى. الكلام فعل من أفعال الفاعل. وإذا كان الانسان الذى ليس بفاعل حقيقى يقدر على الكلام لأنه عالم قادر فالأولى أن يجب ذلك فى الفاعل الحقيقى، قياسا للغائب على الشاهد، وتصور الله قياسا على الانسان.

وشرط آخر قياسا للغائب على الشاهد أن يكون الكلام بواسطة اللفظ سواء من الانسان أو فى نفس من اختار الله من عباده بواسطة. وقد تكون الواسطة ملكا. كما أخبر به النبى دون وجود برهان عليه. وقد تغيب فيكون وحيا من النفس إلى النفس مباشرة. وقد أشار النص إلى هذه الطرق الثلاثة، الوحى من النفس إلى النفس وهو طريق عيسى، والوحى من وراء حجاب الألفاظ وهو طريق موسى أو إرسال الرسول وهو طريق محمد

---

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

وطريق العلماء الذين عرفوا الله من هذا الطريق أن القرآن كلام. وهنا يبدو ابن رشد شيعيا إماميا يرى أن العلماء يأخذون علومهم من الله مثل الرسول، ليس فقط بتفسيره ولكن أيضا باستقبال أدلة صدقه. هذه الطرق الثلاثة متطورة وليست خارج حدود التطور وبالتالى يكون آخرها أكملها. أولها أدل وأوقع على صلة الله بالانسان أى الذاتية وآخرها صلة الوحى بالعالم أى الموضوعية. وينتهى ابن رشد إلى أن كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق لله لا للبشر. لذلك باين لفظ القرآن نفس اللفظ الذى ينطق به سائر البشر. فهو فعل للانسان باذن الله. أما ألفاظ القرآن فهى خلق الله واستبعاد كل رأى آخر. القرآن كلام الله وحروف المصحف من صنع الانسان باذن الله، يجب تعظيمها لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى غير المخلوق. فمن نظر إلى اللفظ دون المعنى قال بخلق القرآن، ومن نظر إلى المعنى دون اللفظ قال بقدم القرآن، والحق الجمع بينهما. أراد ابن رشد أن يجمع بين الموقفين المتعارضين، الأشعرية والمعتزلة، والتوسط بينهما كقاضى يصلح بين المتخاصمين. والحقيقة أن هذا الجمع أقرب إلى موقف الأشعرية القائل بقدم القرآن لأن لفظ القرآن مخلوق من الله، ونفس اللفظ خارج القرآن من فعل الانسان باذن الله. فلم يعد يبق من الاعتزال شىء. بل ويستبعد ابن رشد أى حل آخر "ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة"(1).

والحقيقة أن تفرقة ابن رشد بين لفظ القرآن ونفس اللفظ المتداول خارج القرآن، الأول من خلق الله والثانى من فعل الانسان باذن الله تفرقة يصعب قبولها لأن كليهما نطق إنسانى وصوت إنسانى. وما سمعه النبى لا نعرفه. وإنما نعرف ما تلفظ به النبى بصوته وبلغه عنه الصحابة والحفاظ بأصواتهم. كما أن حرف الكتابة من صنعنا وخط أيدينا وخط كتابة الوحى. والقرآن قد بلغ صوتا وليس كتابة بألواح نزلت من السماء. وإن تعظيم الكتابة لأنها دالة على اللفظ وقوع فى أسوء صور التشبيه. والقول بأن اللفظ مخلوق لله، والمعنى غير مخلوق يثير نفس الاشكال الذى يعيبه ابن رشد على الأشعرية، كيف يخرج المخلوق من الله وهو غير مخلوق؟ كيف يخرج المراد الحادث من الارادة القديمة؟ وتصور ابن رشد للفظ القرآن المخلوق ونفس اللفظ بالحادث من فعل الانسان باذن الله لا يمنع من الشركة بين اللفظين. فالله والانسان كلاهما خالق للفظ على مستوين مختلفين.

---

(1) السابق ص ١٦٣.

وقد نفت الأشعرية أن يكون المتكلم فاعلا للكلام وإلا كان الله فاعلا لكلامه، والكلام متقدم بذاته وبالتالى يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث، فنفوا ان يكون الله فاعلا للكلام وجعلوه صفة قديمة لذاته كالعلم. وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على اللفظ. وظنت المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم وهو اللفظ فقط. لذلك قالوا القرآن مخلوق. فليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله على عكس الأشعرية التى تشترط أن يقوم الكلام بالمتكلم. وكلاهما صحيح فى الشاهد، كلام النفس واللفظ الدال عليه.

والحقيقة أن كلام النفس وحده في الخالق دون اللفظ وهو القائم به. اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم. لذلك أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق لذلك أنكرت كلام النفس. وقول كل منهما فيه جزء من الحق وجزء من الباطل[1]. والحقيقة أنها تفرقة أصولية تحل مشكلة كلامية. يظل الموضوع قائما على قياس الغائب على الشاهد. فكل تفكير فى الله هو قياس على الانسان.

د- **السمع والبصر**. وهما صفتان ثابتتان بالشرع لاختصاصهما بمعان مدركة فى الموجودات لا يدركها العقل. ولما كان الصانع يدرك كل ما فى المصنوع فان له هذان الادراكان، عالما بالمبصرات والمسموعات. فهما ضروريان للعلم. وهما من شروط المعبود. فمن العبث عبادة الانسان لاله لا يسمع ولا يبصر. هذا هو ما صرح به الشرع كى يعلمه الجمهور، لا أكثر من ذلك، وكأن العقل لا عمل له فى الاستنباط وفى إيجاد النسق. وارتباطهما بالعلم حقيقى. والعلم حسى من خلال السمع والبصر، أفضل حاستين فى الحواس الخمس كما قال الأصوليون بصرف النظر عن أولوية السمع على البصر (محمد) أو البصر على السمع (موسى). صفتان تدركان مالا يدركه العقل، وكأن هناك تعارضا بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، وكأن العقل عاجز عن الادراك دون الحس، وكأن الحس هو الذى يمد العقل بمدركاته. وهل الانسان فى حاجة إذا عبد أن يدرك أن المعبود يدركه ويشعر به؟ إذا كانت العبادة صلة بين شعورين نعم، إدراك متبادل. والحقيقة أن كل ذلك وجوب واقتضاء أى أنه فكر معيارى يصف ما ينبغى أن يكون ولا يقرر ما هو كائن، فمن العبث أن يعبد الانسان إلها لا يسمع ولا يبصر فى حين

---

(١) السابق ص ١٦٢-١٦٤.

أن الانسان كذلك طبقا لقياس الأولى، إعطاء الله ما يستحقه الانسان. وجعل الله فى حاجة إلى حواس حتى يدرك المدركات. وهل العلم الالهى فى حاجة إلى مدركات حسية حتى يكون كاملا[(١)]؟

٤- **الأفعال**. ويتناول ابن رشد خمس مسائل:

أ- إثبات خلق العالم، وقد تم تناوله من قبل فى الأدلة على وجود الله، دليل القدم والحدوث وأحيانا فى صفات الذات، صفة القدرة، القدرة على خلق مالا يكون.

ب- بعث الرسل، وهو أول موضوع فى السمعيات، النبوة.

جـ- القضاء والقدر، وهو أول موضوع فى العدل أو ما يجوز على الله تعالى عند الأشعرية فى أحكام العقل الثلاثة بين العقليات والسمعيات.

د- التجوير والتعديل، وهما لفظان اعتزاليان، ويعنيان الحسن والقبح، وبالتالى يكتمل العدل، ولكن فى نظرية الأفعال بعد أن انضم أصل العدل إلى أصل التوحيد.

هـ- المعاد، وهو الموضوع الثانى فى السمعيات.

ولا يتعرض ابن رشد للايمان والعمل مع أنه من الموضوعات الرئيسية فى وضع موضوع الصلة بين النظر والعمل وموضوع الامامة وهى المشكلة السياسية، نشأة السلطة ومصدرها. كما تغيب ملحقات الامامة وكل ما يتعلق بالتفضيل والفرقة الناجية. وهو ما بدأه الغزالى فى "الاقتصاد"، معاركه مع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة. واذا كان مشروع ابن رشد له غاية سياسية فلماذا ترك الموضوعين السياسيين المباشرين؟ هل لأنه فقيه يعتبر الايمان والعمل من الأحكام الشرعية كما يعتبر الامامة من الموضوعات الفقهية، موضوعها "بداية المجتهد"؟ ابن رشد صاحب مشروع كبير يتلخص فى تخليص الوافد من سوء تأويله على أيدى الشراح المسلمين، الحكماء الاشراقيين عامة خاصة ابن سينا، وتخليص الموروث من سوء تأويله على أيدى المتكلمين خاصة الأشعرية.

أ- **خلق العالم**. ويختلف المتكلمون فى مسألة قدم العالم وحدوثه بين الأشعرية من ناحية، والحكماء المتقدمين من ناحية أخرى. وهو اختلاف راجع إلى التسمية خاصة عند

---

(١) السابق ص ١٦٥.

بعض القدماء[1].والحقيقة أن الفرق ثلاث: المتكلمون الذين يقولون بحدوث العالم، والدهرية التى تقول بقدمه، والفلاسفة متوسطون بين الفريقين يقولون بقدم الحركة أو قدم الزمان أو قدم المادة. وهو عود إلى موضوع الأدلة على وجود الله ولكن عن طريق الأفعال، خلق العالم، وليس عن طريق الذات، إثبات وجود الله.

ويقوم هذا الدليل العقلى البسيط على أصلين معترف بهما عند الجميع. الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق للانسان، والثانى أن كل ما يوجد موافق فى جميع أجزائه لفعل واحد متجه نحو غاية واحدة. والنتيجة إذن هو مصنوع بالضرورة، وكل مصنوع له صانع. وتدل العناية على الأمرين معا. لذلك كانت أشرف دلالة على وجود الصانع.

وهذا الاستدلال موجود فى الكتاب فى عديد من الآيات التى يذكر فيها بدأ الخلق، وموافقة أجزاء العالم لوجود الانسان، والتنبيه على أمر معروف للبشر، خلق الأرض بحيث تكون سكنا لهم. ولو كانت متحركة أو بشكل آخر أو فى موضع آخر أمكنهم الحياة فيها. فالمهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع بالاضافة إلى الوثارة واللين استعارة وإعجاز وإيجازا. كما نبه على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال. فلو كانت الأرض أصغر لتزعزعت من حركات باقى العناصر ولهلك الحيوان. وموافقة سكونها لما عليها من الموجودات ليس عن اتفاق بل عن قصد قاصد، وإرادة مريد. وكذلك موافقة تعاقب الليل والنهار لحياة الانسان فى الحيوان. الليل ستر من حرارة الشمس، وإلا هلكت الموجودات، النبات والحيوان. لذلك سمى الليل لباسا، استعارة بليغة. وفى الليل منفعة أخرى للحيوان هو النوم بعيدا عن الضوء ويقظة الحواس. الكون بنيان يدل على الاختراع والاتقان والنظام والترتيب. فيه قوة وحركة. كل ذلك يدل على موافقته فى أعداده وأشكاله وأوضاعه وحركاته الموجودات على الأرض. فلو وقف جرم واحد لحظة واحدة لفسدت الأرض ووقفت حركتها. لذلك زعم البعض أن النفخ فى الصور، سبب الصعقة، هو وقوف الفلك. ومنفعة الشمس أنها سراج وهاج لأن الأصل الظلمة، والضوء طارىء عليها للانتفاع بحاسة البصر بالاضافة إلى سائر منافعها. وينزل المطر للنبات والحيوان بقدر محدود، وفى وقت محدود، لينبت الزرع. ولا يمكن أن يكون ذلك اتفاقا بل قصدا وعناية. وكثرة الآيات فى العناية تستحق أن يفرد لها كتاب خاص. وهو

---

(١) فصل ص ٢٠، مناهج ص ١٩٥-١٩٨، تهافت ص ٧٤.

موضوع موروث خالص من الأصول الأولى، لم تعرفه اليونان.

وهو دليل شرعى. فقد قصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد عن اتفاق أو من تلقاء نفسه. وهى طريقة بسيطة معترف بها عند الجميع فى تعليم الجمهور لاثبات حدوث العالم إن لم يكن لها مثال فى الشاهد فقد استعمل الشرع مثالا من حدوث الأشياء فى المشاهدة. لقد سلك الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع، وهو طريق العناية. وهنا يكرر ابن رشد من جديد دليل العناية الذى عرضه أولا فى الأدلة على وجود الله، ويقوم على الموافقة بين الانسان وبين كل شىء فى هذا العالم فى منفعته وغايته مما يدل على وجود صانع مريد عاقل، وليس عن اتفاق. كل ما فى العالم من شمس وقمر وكواكب التى هى سبب الفصول الأربعة، وتعاقب الليل والنهار وسقوط الأمطار، وجريان المياه، وهبوب الرياح، وعمارة الأرض، ووجود الناس، وسائر الكائنات من الحيوان والنبات وموافقة الأرض لسكنى الناس والحيوان، الماء للحيوان المائى والهواء للحيوان الطائر. ولو اختل فيها لاختل وجود المخلوقات. ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة باتفاق بل عن قصد من قاصد، وارادة من مريد، هو الله. فالعالم مصنوع، إذ لا يمكن ان توجد الموافقة عن اتفاق من غير صانع.

وطريق الشرع إلى ذلك ليس طريق الأشعرية، وليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا من الطرق العامة الخاصة بالجمهور. هى الطرق البسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من مقدماتها، المعروفة بنفسها. لا يستعمل الشرع فى تعليم الجمهور المقاييس المركبة الطويلة، المنبه على أصول متقنة. وكل من دعا الجمهور إلى غير هذه الطرق البسيطة، وتأول الشرع جهل مقصده، وحاد عن طريقه. لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس إلا ما كان له مثال فى الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور ضرورة مثل له بأقرب الأشياء شبها به كما حدث ذلك فى أمور المعاد. ولما لم تكن لهم به حاجة لما يطالبوا به مثل معرفة الروح(١).

الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده لمعرفة أن العالم مخلوق ومصنوع هو طريق الحكمة والعناية بجميع الموجودات خاصة الانسان. وهى طريقة ظاهرة فى العقل

---

(١) السابق ص ١٩٣-١٩٥.

ظهور الشمس للحس.

ولفظ مصنوع أو مخترع أقل حكمة من لفظ مخلوق أو مبدع. فالمصنوع يؤدى إلى الصانع فى حين أن المخلوق يؤدى إلى الخالق، والمبدع إلى المبدع. فالصفة توحى بالتشكيل من مادة قديمة وبالمصطنع وبالآلية والمنفعة والجزئية والحرفية فى حين أن الخلق والابداع ليسا كذلك. الاختراع يوحى بأنه اكتشاف معلوم بعد أن كان مجهولا كما هو الحال فى الاختراعات العلمية. والله ليس صانعا كالنجار والحداد. وصلته بالعالم ليس كصلة النجار بالكرسى أو الحداد بشباك الحديد.

وقد سلك الشرع طريقا للجمهور لتصوير هذا المعنى، وهو التمثيل بالشاهد. وإن كان ليس له مثال فى الشاهد استعمل الشرع ما يقرب من فهم الجمهور مثل الخلق فى الزمان، والخلق من شىء. فهما الصفتان المعرفتان فى الشاهد دون تأويل هذا التمثيل، وإلا بطلت الحكمة كما فعلت الأشعرية. أما القول بالخلق من غير شىء ومن غير زمان فذلك مالا يمكن تصوره من العلماء فضلا عن الجمهور. هذا التمثيل هو الموجود فى القرآن وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة. وهو يطابق معنى الحدوث فى الشاهد. لم يصرح الشرع بهذا اللفظ تنبيها للعلماء على أن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذى فى الشاهد. إنما الشرع يستعمل ألفاظا أخرى مثل الخلق والفطور وهى تصلح للمعنين الحدوث فى الشاهد والحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب. استعمال لفظى الحدوث والقدم اذن بدعة فى الشرع، ويؤدى إلى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم.

ثم نشأت شبهة أخرى عند المتكلمين من أهل الملة الأشعرية. قالوا إن الله مريد بإرادة قديمة، وهى بدعة. وجعلوا العالم محدثا فنشأت الحيرة. كيف يكون المراد الحادث من الإرادة القديمة؟ ولتبديد الحيرة قالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بايجاد وقت مخصوص، وقت الايجاد. إذا كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث وقت عدمه هى نفسها نسبته إليه وقت إيجاده، فالوجود ليس أولى من العدم، ولا يوجد فعل فى وقت الوجود لا يوجد فى وقت العدم، وإن كانت مختلفة تصبح الإرادة حادثة. ولا يمكن جعل الارداة هى الفعل فذلك محال لأن الإرادة سبب الفعل فى المريد. ولو كانت الإرادة هو الفعل لوجود الفعل من غير فاعل، وخرج الفعل الحادث عن إرادة حادثة خرج الفعل القديم عن إرادة قديمة

. ويستحيل أن يكون مراد القديمة والحادثة شيء واحد[1].

ونتجت هذه الشبهة لتصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله. ليس فى الشرع أن الله مريد بارادة حادثة ولا قديمة. لم يتبع الأشعرية ظاهر الشرع فكانوا سعداء مع أهل الظاهر، ولا وصلوا إلى مرتبة اليقين فكانوا من أنصار اليقين. لا هم من بين الجمهور المصدقين ولا من بين العلماء البرهانيين. إنما من الذين فى قلوبهم زيغ ومرض، يقولون بما لا يؤمنون به بدافع العصبية والمحبة. والتعود على هذه الأقاويل سبب الانخلاع عن المعقولات كما هو الحال عند الأشعرية التى ارتضاها الناس منذ الصبا فأصبحوا محجوبين عن الحق بحكم العادة والمنشأ.

الظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولم يصرح لابارادة قديمة ولا حادثة. بل صرح بالأظهر والأوضح والأسهل، أن الإرادة موجدة موجودات حادثة لأن الجمهور لا يفهم موجودات حادثة عن إرادة قديمة. لم يصرح لا بارادة قديمة، ولا حادثة لأنها من المتشابهات فى حق الأكثر. ولا يوجد عند المتكلمين برهان يقينى على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم واستثناء الأصل فى نفى قيام الإرادة بمحل قديم اعتمادا على أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث.

والقول بأن هذا الاستدلال موجود فى الكتاب أو غير موجود من اجتهاد ابن رشد وقراءة له. فالكتاب لا ينطق بل ينطق به الرجال. والنص الشرعى لا هذا ولا ذاك. إنما هو توجه نحو الفعل والشعور والادراك وليس متاهات عقلية أو مسائل نظرية لا يدركها إلا الخاصة. ومع ذلك أثار المتكلم مسألة قدم الإرادة وحدوثها ردا على الوافد الذى شاع عن الفلاسفة، وبالتالى إثارة المشكلة فى الواقع الثقافى وليس من الشرع الظاهرى[2].

ومن الذى يقرر مستوى الفهم ثم يصنفه إلى جمهور وعلماء؟ هذا حكم تقديرى اجتهادى صرف. وهل الخلق من شيء أسهل على الجمهور فهمه من الخلق من عدم؟ وهل الخلق فى زمان أسهل على الجمهور فهمه من الخلق فى لا زمان مع أن الأسهل والأكثر إثارة للخيال الخلق من عدم وفى لازمان مثل الحاوى إلى يخرج الحمامة من

---

(١) السابق ص ٢٠٥-٢٩٧.

(٢) السابق ص ١٤٨.

كمه؟ وهل الشرع مزدوج اللغة، مرة للجمهور ومرة للعلماء؟ ألا تؤدى الوصايا على الجمهور وحجب المعرفة عنهم إلى سهولة قيادهم سياسيا؟ ولماذا لا يعى الجمهور ويصبح من العلماء؟ الجمهور ليس طبقة بل حرم من التعليم ويمكنهم أن يصبحوا علماء.

دليل العناية على النقيض من أدلة الأشعرية التى زعمت أنها طريق إلى معرفة الله. فدلالة الموجودات عندهم ليست من أجل حكمة تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز. كل شىء فى هذا العالم جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وضدها. فان كان الجواز على السواء فلا توجد حكمة ترجح أحد الجائزين على الآخر. ولا توجد موافقة أصلا بين الانسان والعالم. ويستوى خلق الانسان فى العالم أو خلقه فى الخلاء. ويستوى أن يكون الانسان بهذا الشكل أو بشكل أخر فى هذا العالم أو فى عالم آخر مخالف. لا توجد نعمة يمتن بها. وما ليس بضرورى أو أفضل فالانسان مستغن عنه لا يوجب إنعاما عليه. وهذا كله بخلاف الفطرة والطبيعة.

يتفق دليل العناية مع العقل والطبيعة والشرع. هو دليل يقينى برهانى (العقل)، وبسيط نظرى (الطبيعة)، ومستمد من ظاهر الآيات، ولا يحتاج إلى تأويل (الشرع)، فلا فرق بين تحليل النص وتحليل الطبيعة وتحليل التجربة البشرية. ميزته أنه إنسانى الطابع. فكل شىء موافق للانسان. كما أنه يعتمد على العلة الغائية وليس على العلة الفاعلة. كما أنه دليل طبيعى يعتمد على الطبيعة والتأمل فى الموجودات وقدرة الانسان على السيطرة عليها. ويساعد التأمل فى الطبيعة على نشأة العالم. كما تساعد الموافقة على تسخير الطبيعة لصالح الانسان. الجغرافيا الطبيعية والجغرافية البشرية دليل على خلق العالم ووجود الله، وفى نفس الوقت موضوع علمى لعلوم الطبيعة والفلك. وبالرغم من الطابع الانسانى العام لهذا الدليل وبيان أن الطبيعة متفقة مع الانسان وكلاهما قصد واحد إلا أنه مازال إسقاطا من الانسان على الطبيعة وقراءة لها قراءة إنسانية، ووضع سلم القيم على نظام الطبيعة. فالعناية أشرف الدلائل على وجود الصانع. فلا الأدلة ولا الطبيعة تعرف سلم القيم.

يقوم الدليل على مفاهيم إنسانية خالصة مثل المراد والعزم والحالة. والتقدم والتأخر والأشرف والأخس مقولات انسانية، تشخيص الطبيعة وأنسنة الكون كما هو الحال فى القرآن مثل ﴿جدار يريد أن ينقض﴾. كما تكشف عبارات "يجب"، "ينبغى" على أن الفكر كله اقتضاء ومطلب للتعبير عما ينبغى أن يكون. بل إن قياس الأولى نفسه وهو

عماد الفكر الدينى مثل قياس الغائب على الشاهد قياس إنشائى محض يقوم على قياس الشرف والقيمة فى النفس وليس فى الخارج، فالفكر الدينى فكر إنشائى وليس فكرا خبريا.

فضل الأشاعرة الجواز على الحكمة كطريق إلى معرفة الله. والحكمة تقتضى العناية، والجواز ينفيها، وبالتالى لانتفاء الموافقة بين الانسان والطبيعة وشكر المنعم وكأن الانسان يستطيع أن يعيش فى عالم ويوجد فى عالم آخر، وهو قادر على الاستغناء عما هو ضرورى. كل شيء فى العقل جائز أن يكون على غير ما هو عليه، على هذه الصفة وضدها. ولما كان الطريقان يستويان غابت حكمة تغليب طرف على آخر، وهذا كله ضد فطر الناس. ومن هنا نشأت ضرورة الاعتراف بالأسباب والمسببات.

كان الدافع لدى المتكلمين من الأشعرية هو الهروب من الاعتراف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات كما ركب فيها النفوس حتى لا يدخل عليهم القول بوجود أسباب فاعلة غير الله. ولا خوف من ذلك لأن الله هو مخترع الأسباب، وتأثيرها باذنه. خافوا أن يؤدى القول بالأسباب إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى مع أن الطبيعة مصنوعة ودالة على الصانع. إن انكار فعل الطبيعة يسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع بجحده جزأين من موجودات الله. ففى الطبيعة إذن نفى لله.

يرفض ابن رشد التضحية بالعناية والحكمة والتدبير وقوانين الطبيعة من أجل الجواز والامكان. والحقيقة أن سبب نفى الحكمة، وإنكار القوى الطبيعية هو القول بأن العالم مصنوع مما يفتح الباب إلى تدخل الصانع فى صنعة كما يستنتج الناس. ومن ثم يكون القول بأن العالم مطبوع له قوانينه أفضل حتى لا يثار الغبار ثم يشتكى من عدم الرؤية. وهو أقرب إلى التفكير العلمى الذى يفسر الشيء بنفسه، بعلله الداخلية، وليس التفكير المشخص الذى يفسر الشيء بعلله الخارجية المشخصة، وهو الفرق بين التفكير الدائرى الذى تكون فيه العلة والمعلول على التبادل، والتفكير الطولى الذى يجعل العلل والمعلولات تتسلسل إلى مالا نهاية حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى. وهو الفرق بين الفكر العلمى والفكر الدينى(١).

تنكر أدلة الأشعرية ارتباط الأسباب بالمسببات فى الأمور الصناعية وفى الأمور

---

(١) السابق ص ١٩٨-١٩٩/٢٠١/٢٠٣.

الطبيعية مما يؤدى إلى جحد الصانع الحكيم. ولا يكفى فى ذلك القول بالعادة التى أجراها الله دون أن يكون لها تأثير فعلى، فان ذلك نفى لمقتضى الحكمة ومبطل لها. فاذا وجدت المسببات دون الأسباب فأى حكمة فى وجودها؟ فوجود المسببات من الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: الاضطرار مثل الغذاء أو من أجل الأفضل مثل أن يكون للانسان عينان أو بالاتفاق ودون قصد فلا تكون هناك حكمة أصلا ولا تدل على صانع مثل اليد وأصابعها للامساك. ولو غابت الحكمة لاستوت اليد مع الحافر.

فاذا رفعت السببية لم يوجد شيء يرد به على القائلين بالاتفاق وإنكار الصانع وحدوث كل شيء عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار إلا قول الأشعرى إن وجود أحد الجائزين دال على مخصص وفاعل. وهنا يضرب ابن رشد الاتفاق بالأشعرية ثم يضرب الأشعرية بالسببية.

تخضع الطبيعة لنظام ثابت لا عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا يوجد أتقن ولا أتم منه. الامتزاجات محدودة مقدرة. والموجودات الحادثة واجبة. وذلك ليس عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا إتقان عن جواز فالجائز ليس أولى بالشيء من ضده. ولا يوجد تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء على ضد ما هى عليه. فلعل المعدوم أفضل من الموجود. لو كان الغرب شرقا، والشرق غربا لما كان هناك فرق فى صنع العالم، ولبطلت الحكمة فى أن يكون اليمين يمينا والشمال شمالا. وهل يمكن للمصنوعات الخسيسة أن تكون أفضل مما هى عليه، وأن تكون المصنوعات الشريفة أتم وأفضل مما عليه، وكل ذلك من اتفاق؟ وهو رأى مضاد للحكمة. إذا قال الأشعرى إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دال على وجود مخصص فاعل قد يكون عن اتفاق. فالقول بالجواز أقرب إلى نفى الصانع من إثباته، ونفى الحكمة عنه. وإذا تم إنكار الوسائط بين المبادىء والغايات فى المصنوعات لم يكن هناك نظام ولا ترتيب وبالتالى غياب الدليل على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب يدل على العلم والحكمة. أما وجود الجائز على أحد الجائزين فقد يكون من فاعل غير حكيم أو عن اتفاق مما يؤدى إلى إبطال وجود فاعل على الاطلاق ووجود فاعل حكيم[1].

---

(١) السابق ص ١٩٨-٢٠٣.

وقد استمدت الأشعرية آراءها من الظنون التى تخطر على البال من أول وهلة من الأفكار الشائعة التى يسميها ابن رشد "بادىء الرأى". فاسم الإرادة يطلق على القدرة على فعل الشىء وضده. ومن ثم جعلوا الموجودات جائزة لاثبات فاعل مريد منكرين الترتيب فى الأمور الصناعية. وهو أيضا صادر عن فاعل مريد وهو الصانع. فأنكروا الحكمة عن الصانع، وأدخلوا بدلا عنها الاتفاق فى الموجودات، وأصبحت الإرادة مجرد عبث منسوب إلى الاتفاق. فانكروا نظام الطابع والصانع للعالم، وأثبتوا العبث والاتفاق. وأنكروا الأسباب وهى جند الله التى سخرها باذنه لحفظ العالم. وهى الأجسام السماوية والأسباب الموجودة فى ذوات الموجودات مثل النفوس والقوة الطبيعية لحفظ الموجودات وتحقيق الحكمة. هذا ما فعلته الأشعرية من تغيير فى الشريعة.

كان الدافع الذى أدى بالمتكلمين الأشعرية إلى إنكار فعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة وإنكار الأسباب خشية أن تكون هناك أسباب أخرى فاعلة غير الله. وهذا وهم. فلا فاعل إلا الله لأنه مخترع الأسباب، تأثيرها وحفظ وجودها باذنه. وهو ما سيؤكد عليه ابن رشد من جديد فى بحثه القضاء والقدر. خشوا أن يؤدى القول بالأسباب الطبيعية إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى مع أن الطبيعة مصنوعة وأنها دليل على وجود الصانع. ففى الطبيعة إذن إسقاط جزء عظيم من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم وجحد جزء من موجودات الله. وإن جحد جنس من المخلوقات أو صفة من صفات الله يكون جحد الفعل من أفعال الخالق(١).

فابن رشد هنا ضد الأشعرية فكريا وعمليا وشرعيا وطبيعيا وإنسانيا. فقد ضحت الأشاعرة بالحكمة والعناية من أجل الجواز العقلى والطبيعى أى هدم قوانين العقل والعلم ومعايير السلوك. وترك الجائزين بلا ترجيح إنكارا للقصد والغاية فى الطبيعة والانسان(٢).

يأخذ ابن رشد صف المعتزلة أصحاب الطبائع فى إثبات السببية دون استعمال مصطلحاتهم، الفطرة والكمون والتوليد. ويشبه موقف ابن حزم فى إثبات السببية كذلك

---

(١) السابق ص ٢٠٣-٢٠٥.

(٢) وقد استطاع اسبينوزا أن يعبر عن هذا الموقف الرشدى فى الفكر الغربى فى القرن السابع عشر حيث كانت الرشدية مازالت مترسبة فى الوعى الاوربى.

ردا على الأشعرية. وقد يكون الدافع على تفضيل الأشعرية الإرادة على الحكمة دافعا سياسيا. فارادة الحاكم وليس عقله تعبير عن الوضع السياسى وتبريرله.

وتدل إحالة موضوع وجود الله إلى الإرادة أو العالم والحدوث على استحالة فصل الذات والصفات والأفعال، واستحالة التمييز بين الالهيات والطبيعيات، والفصل بين الله والعالم. فهما موضوع واحد، مرة موقف مغترب فى الالهيات، ومرة موقف طبيعى فى الطبيعيات. المغترب يبدأ بالله فيزيف الطبيعة، والصحيح يبدأ بالطبيعة فيضيع الوهم(١). وهذا هو الذى أدخل بعض نظريات الفلك القديم فى فكر ابن رشد مثل دور الأجرام السماوية فى الفعل كوسيط أو سبب، وقسمة الأسباب إلى نوعين، خارجية مثل الأجرام السماوية وداخلية مثل النفوس والقوى الطبيعية. والحقيقة أن الأجرام السماوية موضوع لعلم الفلك ولعلم الجغرافيا. كذلك تصور الأسباب جنود الله صياغة دقيقة علميا فى الطبيعيات. وكل الألفاظ المستعملة فى الدليل ألفاظ دينية مثل الحادث والقديم والتى تكشف عن موقف مغترب فى العالم.

والحقيقة ان ذلك كله من أفعال الشعور بغية التنزيه وعلى درجات متفاوت من الاحساس به بين المتكلمين أو بين المتكلمين والحكماء فبالرغم من عدم وجود برهان على استحالة إرادة حديثة من موجود قديم إلا أن هناك نفورا عقليا من ذلك. إذ أن العقل مع اتساق المتضايفين قدما أو حدوثا.

وينتقل الفكر الدينى من النقيض إلى النقيض. فليس المقصود موضوع التنزيه بل درجة الاحساس بالتنزيه. وينتقل من رفض الاتفاق فى الطبيعة إلى الفاعل المشخص. والحقيقة بينهما فى غائية الطبيعة وقوانينها. ولماذا التشخيص؟ لماذا لا يكون القصد من داخل الطبيعة وليس من خارجها؟ أليست الطبيعة عاقلة؟ كما أن الدليل على هذا النحو يقع فى الدور، إثبات الخالق بالعناية ثم إثبات العناية بالخالق. فالمقصود ليس الدليل بل اتساق الفكر مع نفسه. كما أنه ينقلب من إثبات خلق العالم إلى إثبات وجود الله، ومن ثم استعمال دليل العناية مرتين، مرة كدليل على وجود الله فى المقدمات الأولى، ومرة لاثبات خلق العالم كفعل من أفعال الله فى نظرية الأفعال.

---

(١) انظر دراستنا "الاغتراب الدينى عند فيورباخ"، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠-٤٤٥.

ويمكن نقد قلب الدليل بأنه يقوم على تبرير الشر فى العالم، وتبرير الكوارث والزلازل والبراكين والأمراض والحروب والاغتيالات والظلم والألم والعذاب بأنها موافقة لغاية الانسان واعتمادا على ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شرلكم﴾. واذا كان من صفات الله أو أسمائه الجود والكرم والخير والعالم مصنوع فكيف يصدر الشر من الخير؟

ويستعمل ابن رشد بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقسات بعد أن استقر وأصبح عربيا. كما يحلل بعض الألفاظ الأخرى لبيان معانيها الدينية مثل المهاد والأوتاد وهو ما يتجاوز قدرات المعاصرين الذين يتفوقون ربما فى التحليلات السياسية والاجتماعية. كانت اللغة والأدب ثقافة القدماء، والعلوم الاجتماعية ثقافة المعاصرين.

يبدو ابن رشد الحكيم أحيانا ظاهريا إسميا حرفيا فى تحديد معنى الحدوث فى الشاهد. ولفظ الحدوث ليس لفظا شرعيا مذكورا فى القرآن وان كان معنى الحدوث موجود. وهنا يبدو ابن سينا أكثر حكمة عندما يقول "لا مشاحة فى الالفاظ". والعجيب إزاحة ابن رشد للاجتهاد، وهو الفقيه، والاستناد إلى ظاهر الشرع، والكلام كله اجتهادات حسب الطاقة والوسع، تخطىء وتصيب. كما يضع علم الكلام فى إطار تاريخ الأديان المقارن. فتمثيل الخلق للجمهور موجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة دون أن يثير قضية التحريف التى يثيرها ابن حزم. ولكنه يستعمل لغته الحادة وإلقاء الاتهامات على الذين فى قلوبهم زيغ ومرض، ويشق على قلوب الناس، يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم، والحيد عن الطريق، والضلال بعد الهدى.

ب- **بعث الرسل (النبوة)**. وهو أول الموضوعات السمعية فى النسق الأشعرى. يتناوله ابن رشد فى أصلين. الأول إثبات الرسل من حيث المبدأ وهو ما يسمى عند الأشعرية إمكان النبوة أو استحالتها أو ضرورتها، والثانى صدق الرسالة والدليل عليه.

ويفضل ابن رشد لفظ الرسل على لفظ النبوة، والرسل على لفظ الأنبياء. ويتحدث عن "بعث الرسل" للاشارة إلى جانب الرسالة أى علاقة الرسول بالمرسل اليهم وليس النبوة أى علاقة النبى بمصدر النبوة.

حاول المتكلمون إثبات النبوة بالقياس، قياس الغائب على الشاهد. لما ثبت أن الله

متكلم مريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك فى الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين وجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب.

وعيب دليل القياس لاثبات النبوة عند المتكلمين استنباطا من كلام الله وارادته وملكه للعباد هو التركيز على العلة الفاعلة وغياب العلة الغائية. غاية الرسالة تحقيق مصالح العباد فى النظر والعمل. والنبوة ليست موضوعا نظريا بل موضوعا عمليا. إذ يمكن الوصول إلى الحقائق النظرية والأخلاقية ببداهة العقل وتصديق الواقع. فهل المطلوب من النبوة إثبات الله، مالك الملك، وأن الانسان مملوك أم إثبات الانسان، مصالحه وحقوقه؟ الدليل من خارج النبوة وليس من داخلها. ومن ثم تكون حجة البداهة فى استحالة النبوة أقوى لأنها دليل داخلى.

ولا يدل العقل على وجود الرسل نظرا لجوازه فيه لأن هذا الجواز جهل وليس فى طبيعة الموجودات، يوجد مرة ولا يوجد مرة أخرى. ثم يقضى العقل بالجواز على عكس الواجب. يوجد فى الطبيعة ثم يحكم عليه العقل. الجواز والاستحالة والوجوب ظواهر فى الطبيعة يحكم عليه العقل وليست من طبيعة العقل. ولما كانت الرسالة لم تثبت بعد فالقول بالجواز العقلى يكون قفزا على المطلوب وجهلا بأحد المتقابلين، الامكان والامتناع. وامكان وجود الرسل من الناس يدل على الامكان من الخالق. أما وجودهم من زيد ووجودهم من عمرو فيتساوى فيه الاحتمالان وهو أمر عسير[(١)]. لذلك يبطل إنكار البراهمة الرسل لما ينتج عن هذا الانكار من المحالات[(٢)].

والدليل على صدقه ظهور المعجزة عليه. ويغيب الدليل على أن المعجزة دليل على صدق الرسول إما باشارة من الله على ذلك أو من عادة ظهورها على الرسل. وذلك يدرك إما بالشرع أو بالعقل. ومحال ان يدرك بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد. ولا يستطيع العقل ذلك إلا إذا تكرر ظهور المعجزة مرات عديدة عليهم دون سواهم وهى طريقة مقنعة ولائقة بالجمهور إلا أن بها بعض الخلل فى الأصول.

ويقوم دليل المعجزة على مقدمتين. الأولى أن هذا المدعى للرسالة ظهرت على

---

(١) السابق ص ٢٠٨-٢١١.

(٢) السابق ص ٢٠٨-٢٢٠.

يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبى. المقدمة الأولى تؤخذ من الحس. فبعد ظهور المعجزة يتم التأكد أنها لم تستفد من صناعة أو خاصية. والثانية تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبأنها لم تظهر إلا على من صحت رسالته. وهذا شرط القول الخبرى الذى يبرهن على أن العالم محدث بشرط أن يكون معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود أى وجود الموضوع والمحمول. فابن رشد يفرق بين الجواز المعرفى والجواز الوجودى. الأول جهل، والثانى وقوع.

وبالرغم من موافقة ابن رشد على محاولة المتكلمين إثبات النبوة بالقياس لابطال نفى البراهمة لها إلا أنهم لم يدركوا وجه الاعجاز والدلالة عليه. فأقاموا الامكان بدل الوجود، وجعلوا كل من تصح منه المعجزة فهو رسول. وقد تظهر المعجزة على يد غير رسول مثل الساحر والولى. كما أن المعجزة لا دلالة لها على وجه قاطع إلا من حيث أن من يقوم بها يكون فاضلا. والفاضل لا يكذب. فالمعجزة وحدها دون الأخلاق دلالتها ظنية.

لو كان هذا الامكان فى المستقبل لكان بحسب الأمر فى نفسه وليس بحسب العلم به. ولما خرج أحد الامكانين إلى الوجود، فقد تحول إلى علم بالاضافة إلى الوجود. والامكان فقط دون وجود جهل لأن العلم لا يكون إلا علما بواقع، والواقع لا يكون إلا فى الماضى والحاضر، ولا يكون فى المستقبل. فبعد وقوع الرسالة ووقوع المعجزة لابد من دليل على أن من ظهرت عليه المعجزة رسول. ولا يكون الدليل سمعيا وإلا كان دورا منطقيا، إثبات الشيء بنفسه، صدق النبوة بالمعجزة وصدق المعجزة بالنبوة. والتجربة أو العادة تقتضى مشاهدة هذا التلازم بين الرسالة والمعجزة أكثر من مرة. العقل عند ابن رشد تجريبى مرتبط بالعادة. فالمعجزة لا تثبت بالعقل إلا إذا تكرر وقوعها على أيدى رسل كثيرين وهو تعريف مجرى العادات عند ابن حزم. لذلك أخطأ المتكلمون عندما أقاموا الامكان بدل الوجود، وغاب الدليل على أن المعجز يدل على الرسالة نفسها أى ضرورة التلازم بينهما. قد يكون المعجز فعلا خارقا للعادة يعتبره الجميع إلهيا وهو ليس كذلك. ولا يكفى مجرد الاعتقاد دون دلالة قاطعة على أن من ظهرت عليه هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، وظهور المعجزة صدق لأن الكذب ممتنع عليه. وهذا نقل الدين إلى مستوى الأخلاق وليس برهانا. يكون الرسول رسولا إذا كانت الرسالة موجودة، ولا يظهر المعجز إلا على يد الرسول. إنما المعجز نفسه لا يدل على الرسالة

لأنه لا يوجد ارتباط عقلى بينهما إلا الاعتراف بأن الاعجاز من أعمال الرسالة كالابراء الذى قد يكون من أفعال الطب. ومن يفعل الابراء يكون طبيبا. وقد تظهر المعجزة على يد ساحر أو ولى. ودعوى الرسالة ليس عليها دليل سمعى أو عقلى بحيث يكون دليلا على التلازم الضرورى بين النبوة والمعجزة. لذلك رأى البعض أن الخوارق لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا قلب عين، ومن ثم أنكروا الكرامات. وابن رشد يستنكر هذا الانكار(1).

إن المعجزة فى الحقيقة ليست دليلا فقط على صدق الرسول لقصور فى بنية البرهان المنطقى بل لانتهاء عصر المعجزات، وبداية عصر الاعجاز، الاعجاز الأدبى والتشريعى والفلسفى كحدوس معطاة سلفا يتم التحقق من صدقها فى الواقع(2).

لذلك ينتقل ابن رشد من المعجزة إلى الاعجاز، من خرق قوانين الطبيعة إلى التحدى البشرى، من الأشياء إلى الإرادة، من التقليد إلى الابداع، من الوجود إلى القيم، ومن الله إلى الانسان. لم يدع الرسول أحدا عن طريق خوارق الأفعال، وقلب الاعيان. وما ظهرت عليه من كرامات وخوارق إنما ظهرت أثناء أحواله دون أن يتحدى بها. ويفضل ابن رشد الاعجاز لأنه يقوم على أصلين: الأول وجود الانبياء والرسل معلوم بنفسه. وهم الذين يصنعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم انسانى. ولا ينكر متواتر، فالتواتر مصدر العلم. واتفقت الفلاسفة وجميع الناس باستثناء الدهرية على وجود أنبياء ورسل يوحى اليهم، يفهمون الناس العلم والعمل وبها تتم سعادتهم، وينهون عن الاعتقادات الفاسدة والأفعال القبيحة. والثانى أن كل من قام بهذه الأفعال فهو نبى، وهو ما تقره الفطرة الانسانية. فكما أن فعل الابراء من الطبيب كذلك وضع الشرائع بوحى من الله إلى النبى. وكلا الأصلين منصوص عليهما فى الكتاب.

ويمكن الرد على حجج ابن رشد متكلما من متكلم آخر مثل اختلاف الدلالة بين المعجزات عند باقى الرسل والاعجاز عند الرسول، الأولى خارجية والثانية داخلية. كما أن السير على الماء لا يجعل السائر طبيبا ولا حتى عن طريق الأولى. والسير على الماء والابراء كلاهما باذن الله إذا كان المتكلم أشعريا. لذلك يظل السؤال قائما: ما وجه دلالة

---

(1) السابق ص ٢١١-٢١٢.

(2) السابق ص ٢١٤-٢١٥.

الاعجاز على وجود الرسالة والمرسل له رسولا وهو نفس الاعتراض الموجه ضد المعجزة ودلالتها على صدق الرسالة(١).

ويبدو أن ابن رشد مازال يعزو للرسل بعض خوارق الأفعال والكرامات دون أن يجعله متحديا بها لاثبات رسالته ومظاهر الشرع، بلغة ابن رشد، ليعلن نهاية المعجزات بالمعنى القديم، خرق قوانين الطبيعة، ليس فقط عند الرسل السابقين بل أيضا عند خاتم الأنبياء. فدلالة القرآن على نبوة الرسول ليست كدلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى، ولا إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى. تلك خوارق لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء. وهى مقنعة عند الجمهور. ولا تدل دلالة وضعية إذا انفردت لأنها ليست صفة داخلة فى النبى بل خارجة عنه. أما دلالة إعجاز القرآن فهى دلالة داخلية مثل دلالة الابراء على الطب عن طريق البرهان، وليس السير على الماء إلا عن طريق الاقناع. وعند الجمهور، من قدر المشى على الماء، وهو ليس من فعل البشر، أقدر على الابراء الذى هو من فعل البشر. ومتى وجد الرسول، وقام بأفعال خارقة لا توجد صفة إلا منهم كان المعجز دليلا على صدقه. وهو المعجز البرانى الذى لا يناسب صفة النبى. وهو طريق لتصديق الجمهور فقط. أما المعجز الجوانى وهو الاعجاز فهو طريق تصديق العلماء لأنه الاعجاز البرهانى. وهو المعجز المناسب الأصلى والذى قد يقتنع به الجمهور أيضا. هنا يجعل ابن رشد الجمهور لأول مرة يشارك ميزة العلماء.

لا يدل الخارق مثل انفلاق البحر دلالة ضرورية على النبوة. إنما يدل إذا اقترنت دلالته بالاعجاز. فقد تمت المعجزة على يد الأولياء دون الاعجاز. الاعجاز معجزة فى العلم والعمل، وهو الدلالة القطعية على صدق النبوة وليس المعجز فى الطبيعة. ليس الاعجاز فى نفس الكتاب بل هو مختلف نوعيا عن باقى الأفعال. الاعجاز فى التحدى البشرى أى فى الذات وليس فى الموضوع، فى استنهاض القدرة الانسانية وليس فى كمال القدرة الالهية. ويبدو أن ابن رشد مازال يصف الكتاب بأنه معجزة بالمعنى القديم وليس

---

(١) وهذا هو المعنى المقصود من عديد من الآيات ﴿وما منعنا أن، نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾، ﴿وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأرض خلالها تفجيرا، أو تسقط السماء كما زعمت كسفا، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى فى السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه، قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

بالمعنى الجديد. فالمعنيان لديه مازالا متداخلين دون إحساس بالفرق بين مراحل التاريخ، بين تطور النبوة الذى حمل المعنى الأول واختتامها الذى حمل المعنى الثانى، خاصة وأنه من القائلين بالسببية واطراد قوانين الطبيعة[1].

لذلك لا يكون الاعجاز بالصرف أى منع الناس أن يأتوا بمثله لأن الصرف يمنع أن يكون الطرفان على نفس المستوى. طرف حر والآخر مكبل، طرف طليق والآخر مقيد، طرف قادر والثانى عاجز منذ البداية. ففيم التحدى؟ وهل يجوز لمتسابقين أن يبدآ السباق، والأول طليق والثانى مقيد؟ لو حدث تكون النتيجة معروفة سلفا ويثبت الاعجاز قدرة الله، وهى ليست فى حاجة إلى إثبات وعجز الانسان وهو موضوع البرهان. القول بالصرف يقضى على التحدى البشرى إذ أن من شرط الاعجاز توفر الدواعى والقدرات على التحدى والاتيان بالمثل لا صرفها.

ولا يكون التحدى بصدق إنذار الأنبياء والاخبار عن المستقبل وما يتضمنه الكتاب من علم بالغيوب فذاك أقرب إلى الكهانة والعرافة والأزلام والأنصاب وضرب الأقداح وسائر فنون التنبؤ بالمستقبل عند العرب. والمعنى القديم للنبوة وهو الاخبار بالمستقبل. إنما يأخذ هذا الاخبار معنى جديدا وهو التحقق من صدق النبوة فى التاريخ أى فى الواقع العريض الممتد من الحاضر إلى المستقبل. كما أن قصص الأنبياء يثبت تحقق النبوة أيضا فى التاريخ فى الماضى. والقوانين واحدة، لا فرق بين التاريخ والطبيعة والمجتمع.

إنما التحدى فى الاعجاز الأدبى عند قوم الفصاحة والبلاغة والبيان، تراثهم القومى كما تمثل فى الخطابة والشعر مهما اختلفت فصاحة العرب بين الأقل والأكثر. الفصاحة ليست من جنس الأفعال المعجزة لأنها قدرة بشرية على الابداع. ولا حدود للابداع البشرى. ولا يفصل ابن رشد نواحى الاعجاز الأدبى كما فعل عبد القاهر فى "النظم" و"التخييل" وسيد قطب فى "التصوير". ولم يتناول الحروف الأولى فى أوائل السور. يبدو أنه كان طبيبا أكثر منه أديبا بالرغم من تلخيصه وجوامعه على الخطابه والشعر. ويكتفى فقط بالحديث عن "النظم" الذى لا يأتى بفكر وروية كما هو الحال فى نظم البلغاء المتكلمين بلسان العرب عن صناعة أم طبيعة.

---

(١) السابق ص ٢١٩-٢٢٢.

ويفصل ابن رشد الاعجاز التشريعي باعتباره فقيها. فالشريعة الاسلامية أكمل الشرائع وخاتمتها بفضل التعليم الموضوع للمسلمين فى معرفة الله والمعاد مقارنة بالشرائع اليهودية والمسيحية مع أن الشريعة الاسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبى ولا تقوم على العقائد الايمانية بل على تحليل علل السلوك الانسانى فى الأوضاع الاجتماعية. يعزو ابن رشد إلى الأنبياء وضع الشرائع. وكما أن الابراء قد يكون من الساحر أو الولى وليس بالضرورة من النبى فكذلك الشرائع قد تكون من وضع الحكماء وليس بالضرورة من تشريع الأنبياء. والحقيقة أن الشرائع تعبير عن مقاصد الوحى، وما الرسول إلا مبلغ عنها.

ويحتاج هذا الدليل إلى مزيد من الأدلة على أن كل من يضع الشرائع للناس بوحى من الله فهو نبى، وهى لا تتعلم إلا بوحى. يحاول ابن رشد إيجاد الأدلة على ذلك بعدة طرق. الأولى أن معرفة وضع الشرائع لا تحدث إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والوسائل الارادية للوصول إليها هى الخيرات والحسنات ومعوقاتها من شرور وسيئات. وهذه المعرفة تستدعى معرفة النفس وجوهرها ومعادها وسعادتها وشقائها. وذلك كله لا يتبين إلا بوحى أو تكون معرفته بالوحى أفضل، وأن معرفة الله على الوجه الأكمل تتم بعد معرفة الموجودات. وهذا حكم لا يعرف بتعلم ولا صناعة ولا حكمة بل يوجد ذلك كله فى الكتاب مما يدل على أنه وحى من عند الله. كان الرسول أميا، نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم تمارس العلوم ولا تداولت الفحص فى الموجودات كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة. وقد أثنى الله على الرسول فى الكتاب لهذه الصفة فيه[1]. وهى الصورة الشائعة للعرب قبل الاسلام التى راحت فى كتب التفريط والدفاع وفى الأقوال الخطابية، والعرب قبل الاسلام كانوا أصحاب حضارة، وأهل بيان وفصاحة، وحضارة وعمران.

ولاثبات الوحى يقلل ابن رشد من شأن المعرفة الانسانية ويجعل كل المعارف الانسانية الأخلاقية والتشريعية من الوحى وكأن الانسان عاجز عن أن يعرف بنفسه الصالح العام ووضع ذلك فى الشرائع، ومعرفة جوهر النفس ومعادها. وإلا فماذا تكون دلالة "حى بن يقظان"؟ ولماذا لا يعرف ذلك كله بالعقل كما عرف اليونان والفرس والهند

---

(١) السابق ص ٢١٦-٢١٩.

والصين الذين عظمهم المسلمون من أجل ذلك؟ وإذا كانت كل هذه المعارف فى الكتاب العزيز فلماذا اختلف الناس فيها وتطايرت الرقاب فى معرفتها وتأويلها. يبدو أن ابن رشد بلغة المعاصرين من أنصار أن "الاسلام هو الحل"، "الاسلام هو البديل"، الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الاسلامية".

ميزة هذا الدليل أنه عملى إنسانى أخلاقى وليس دليلا صوريا عقليا جدليا مجردا. وله عيوب كثيرة. فهو دليل إحتمالى، لو كانت الشرائع من عند الله. وماذا يحدث لو لم تكن، وكان الاحتمال غير واقع، هل يبطل الدليل؟

والقول بفضل الكتاب على باقى الكتب المنزلة فى الشرائع المفيدة علميا وعمليا يرضى كل صاحب شريعة يدعى أن شريعته أفضل الشرائع كما هو الحال عند اليهودى والمسيحى والمسلم على حد سواء، بل والشرائع الفارسية والهندية والصينية وشريعة ما بين النهرين، فهو ادعاء كل أمة وكل كتاب. وإذا كانت التوراة والانجيل محرفين فلبهما واضح. القياس كله قياس أولى، وهو قياس تفضيلى أخلاقى عملى مثل الرهان وليس قياسا منطقيا صوريا يقوم على الحدود، وينتهى إلى إثبات أفضلية شريعة على أخرى وليس فقط إلى أنها وحى من عند الله. دليل الأولى هنا أقرب إلى الايمان منه إلى دليل العقل، قفز على المنطق بالوجدان.

ويقوم منهج ابن رشد على الارتداد، لا تعرف الشرائع إلا بعد معرفة الله والسعادة والشقاء ومعرفة النفس مع أن معرفة الله استقرائية بالنظر فى الموجودات، ومعرفة الشرائع استقرائية لمصالح الناس. وهو استدلال عملى وليس نظريا مثل استدلال المتكلمين، يقوم على الفقه ومصالح الناس وليس على المعرفة الخالصة.

وفى النهاية لا يختلف ابن رشد كثيرا عن الأشعرية فى الجدل، ومحاولة إيجاد أفضل البراهين لاثبات النبوة وصدق النبى، بنفس الروح وان تختلفت الصياغة وطرق البرهان.

جـ- القضاء والقدر. وفى "معرفة أفعال الله" تظهر مبادىء العدل مختلطة بالطبيعيات والسمعيات، تتضمن خمس موضوعات: فى إثبات خلق العالم، بعث الرسل، فى القضاء والقدر، فى الجور والعدل، وفى المعاد[1].

---

(١) السابق ص ١٩٣-١٤٧.

فى القضاء والقدر افترق المسلمون فرقتين، المجبرة والمعتزلة ثم توسطت الأشعرية بينهما بقولها إن للانسان كسبا مخلوقا لله. وهو تناقض يؤدى إلى الجبر. فلا وسط إلا وهو أقرب إلى الطرفين. الوسط لا وجود له أصلا فليس الاكتساب إلا الفرق الذى يجده الانسان بين حركة الارتعاش وحركة يده باختياره. والحركتان ليستا من قبله لأنه لا يملك القدرة على الامتناع عنهما. والاختلاف لفظى لا يوجب حكما فى الذوات. قال المجبرة إن الانسان مجبور على أفعاله ومقهور عليها. وترى المعتزلة أن للانسان اكتسابا هو سبب المعصية والحسنة وما يترتب عليهما من ثواب وعقاب. وقالت الأشعرية بالتوسط بين القولين، أن للانسان كسبا، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله. وهو تناقض لأنه إذا كان الاكتساب والكسب مخلوقين لله فالانسان مجبور على اكتسابه. فالأشعرية ليست فرقة ثالثة بل هى أقرب إلى الفرقة الأولى، الجبرية والمعتزلة هم أصحاب الكسب. يستعمل ابن رشد لفظ اكتساب وهو لفظ أشعرى لشرح موقف المعتزلة ولا يستعمل التعبير الاعتزالى وهو خلق الافعال. وفى نفس الوقت يرفض الموقف الأشعرى لأنه لا وجود له أصلا. بل إن العنوان الذى اختاره ابن رشد أشعرى "فى القضاء والقدر"، يوحى بالشك بين الرفض والقبول وليس العنوان الاعتزالى. لقد ضحت الأشعرية بالانسان فى سبيل الله فى الظاهر وفى سبيل السلطان فى الحقيقة. فقد كان الاشاعرة فقهاء السلطة. لذلك يسمون "الأموية". فقد كانت النتيجة السياسية للأشعرية أولوية إرادة السلطان على القانون، يفعل ما يشاء ولا معقب على حكمه.

ثم تطور المذهب الأشعرى. جوز قدماء الأشاعرة تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذى نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل. ثم خالفهم المتأخرون منهم مثل أبى المعالى فى "النظامية". إذ جعل للانسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة. وتوسط أبى المعالى بين المعتزلة والأشاعرة مثل توسط الماتريدى.

والفريقان اللذان يقولان بالطرفين النقيضين، الجبرية والأشعرية من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى مخطئان. ومع ذلك فابن رشد مع الأشعرية فى القول بالتوسط بالرغم من نقده للمقدمات النظرية لها. فهو أشعرى دون أشعرية. والأسس النظرية الجديدة لا تختلف كثيرا عن الأشعرية إلا باستعمال ألفاظ مثل القوى والأسباب والعوائق

مما يوحى بالاعتزال فى الظاهر وهى أشعرية فى الحقيقة لأن الله هو خالقها ومزيلها.

والسؤال الآن: هل تتعارض الأدلة العقلية؟ إذا كان الانسان موجدا لأفعاله وخالقا لها خرجت هذه الأفعال عن مشيئة الله واختياره فيكون هناك خالق غير الله. وإن لم يكن مكتسبا لأفعاله كان مجبورا عليها إذ لا وسط بين الجبر والاكتساب، ويكون تكليفا لما لا يطاق. ولا يعود فرق بين الانسان والجماد فى التكليف لأن الجماد ليس له استطاعة، والاستطاعة شرط التكليف كالعقل سواء بسواء. لذلك أقر أبو المعالى فى "النظامية" بأن للانسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف مالا يطاق على غير الجهة التى قصدتها المعتزلة. فى حين جوز قدماء الأشعرية تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذى نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا فى العقل. وخالفهم المتأخرون منهم. وإن لم يكن للانسان اكتساب لما هب واستعد لما يتوقع من الشرور، ولما جلب الخيرات، فتبطل الصنائع مثل الفلاحة، وما يقصد به دفع المضار مثل الحرب والملاحة والطب، وهذا كله مناقض للعقل(1).

والقضاء والقدر من المسائل الشرعية. نشأت من تعارض دلائل السمع وحجج العقول. ففى الكتاب هناك آيات تدل على أن كل شىء بقدر، وأن الانسان مجبور على أفعاله. وهناك آيات أخرى تدل على أن للانسان اكتسابا بأفعاله وأنه ليس مجبورا عليها. وقد يقع التعارض فى الآية الواحدة. ويوجد نفس التعارض فى الأحاديث. الايمان والكفر أحيانا مخلوقان لله، والعبد مجبور عليهما، وأحيانا يكونان من صنع الانسان وفعله.

ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكن حل هذا التعارض فى السمع والعقل؟ الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين الاعتقادين بل الجمع بينهما على التوسط الذى هو حق فى هذه المسألة. فقد خلق الله للانسان قوى تقدر أن تكسب أضدادا بموافاة الأسباب التى سخرها الله له من الخارج مع زوال العوائق عنها. وتتم الأفعال المنسوبة اليه بالأمرين معا، الإرادة الانسانية وموافقة الافعال التى من خارج لها والتى تسمى قدر الله. هذه الأسباب التى سخرها الله فى الخارج ليست فقط متممة للأفعال الانسانية أو عائقة عليها بل هى السبب فى إرادة أحد المتقابلين. والارادة نسق يحدث للانسان عن تخيل أو تصديق

---

(1) السابق ص ٢٢٣-٢٢٦/٢٣٢-٢٣٣.

ليس من اختيار. بل يعرض له عن الأمور من الخارج. فارادته محفوظة بأمور فى الخارج ومربوطة بها(١).

ولما كانت الأسباب فى العالم الخارجى تجرى على نظام محدود بحسب ما قدرها الله عليه، وكانت ارادة الانسان وأفعاله لا تتم إلا بموافقة الأسباب فى العالم الخارجى فان أفعاله تتم على هذا النظام المحدد فى أوقات محددة وبمقدار محدد لأنها المسببة عن تلك الأسباب في الخارج. فهى مقدرة طبقا لضرورة محددة مقدرة. ولا يمكن إنكار هذا الارتباط بين أفعال الانسان والأسباب الخارجية بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله داخل الأبدان. هذا النظام المحدود فى الأسباب الخارجية والداخلية هو ما يسمى بالقضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده. وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله بها وبما يلزم عنها هو العلة فى وجودها، لا يحيط بها إلا هو. وهو العالم بالغيب. ومعرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب معرفة الوجود واللاوجود فى المستقبل. الغيب إذن ليس جهلا ولا سحرا ولا خرافة بل هو علم بالأسباب. والعالم يسير بالعلم بالأسباب وليس بالحيلة أو الإرادة أى الأهواء والقوى الغاشمة.

تتداخل الإرادة الالهية مع الضرورة الطبيعية حتى لا يصبح للانسان اختيار فى أفعاله. فالله هو الذى سخر الأسباب فى العالم الخارجى. بل إن الإرادة كشوق أو دافع أو تمثيل أو تصديق تعرض من الأمور فى العالم الخارجى، الاقدام والاحجام، المحبة والكراهية. كل ذلك مرهون بالعالم الخارجى، وليس بالعالم الداخلى، بالضرورة وليس بالحرية. لا يوجد تعارض إذن بين الموقفين، الجبر والكسب لأن الواقع متشابك يجمع بين الداخل والخارج، بين حرية الداخل وضرورة الخارج. ويتم الفعل بمجموع الداخل والخارج، الحرية والضرورة. قد تكون الضرورة الداخلية والضرورة الخارجية سببا لاظهار حرية الفعل والثورة ضد الجبلة والمحددات الداخلية ومقاومة العوائق الخارجية. فالضرورة مناسبة لاظهار الحرية وليست نافيه لها. الحرية الداخلية دون ضرورة مجرد هوائية ذاتية، فارغة بلا مضمون، حركات عشوائية لا هدف منها ولا غاية، حرية عامة لا تتحقق فى موقف، ولا تحرك تاريخا. والضرورة الخارجية وحدها وضع الجماد بما فى ذلك الشمس والقمر والجبال والسماء والأرض. بل إن هذه الضرورة أيضا محددة

---

(١) السابق ص ٢٢٩-٢٢٧.

بالخلق. البداية والنهاية ضرورة طارئة. كانت بعد أن لم تكن، ولا تكون بعد أن كانت.

إن ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء أو عدمه فى وقت ما. فالعلم بالأسباب هو علم بالوجود أو العدم سواء فى وقت ما أو على الاطلاق. وهذا هو معنى "مفاتيح الغيب". وعلى هذا النحو يكون للانسان اكتساب بقضاء وقدر سابقين. وهذا هو السبب فى الجمع بينهما فى عديد من الآيات والأحاديث التى يظن بها التعارض. فاذا خصصت عمومياتها على هذا النحو انتفى التعارض العقلى، وانحلت الشكوك حول كون الاشياء الموجودة عن الإرادة الانسانية تتم بالأمرين معا، الإرادة الداخلية والأسباب الخارجية[1].

واذا كان السؤال: كيف توجد أسباب فاعلة لمسببات مفعولة ولا فاعل إلا الله؟ يجيب ابن رشد بأن كليهما صحيح لسببين. الأول، يفهم من قول لا فاعل إلا الله أحد أمرين: الأول أن لا فاعل إلا الله وأن ما سواه من الأسباب التى سخرها لا تسمى فاعلا إلا مجازا. وجودها به هو الذى صيرها موجودة وأسبابا، يحفظ وجودها فى كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، ويحفظها فى نفسها. ولولا هذا الحفظ لما وجدت فى زمان محدد. يقول أبو حامد إن من يشرك سببا من الأسباب مع الله فى اسم الفاعل مثل من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب. الانسان كاتب، والقلم كاتب، الكتابة تقال باشتراك الاسم، معنيان لا يشتركان إلا فى اللفظ مع أنهما متمايزان. ويرى ابن رشد أن هذا المثال تسامح. ويكون أفضل لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له والحافظ للكتابة المخترع لها عند اقتران القلم بها. فالله مخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

إذن "لا فاعل إلا الله" قول يشهد له الحس والعقل والشرع أى الواقع والعقل والوحى. تتولد أشياء تبعا لنظام جار فى الأشياء طبقا لأمرين. الأول لما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس والثانى من قبل ما أحاط بها من موجودات فى العالم الخارجى. مثال ذلك الأجرام السماوية، والليل والنهار، والسمت والقمر وسائر النجوم، كلها مسخرات طبقا لنظام جعله الله فى حركاتها فحفظها حتى لو توهم ارتفاع واحد منها أو كان فى غير موضعه أو على غير قدره أو سرعته التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات كلها بحسب

---

(1) السابق ص ٢٢٨.

ما جعل الله فى طباعها. وذلك ظاهر فى الشمس والقمر وتأثيرهما، والمياه والرياح والأمطار والبحار، وما يظهر فى حياة النبات والحيوان. هذا ما يشهد به الحس. ولولا القوى التى جعلها الله فى أجسام البشر من التغذى والاحساس لبطلت الأجسام كما يعرف بذلك جالينوس وسائر الحكماء(١). ولولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لما أمكن أن تبقى هذه الأجسام ساعة واحدة بعد إيجادها. ولولا القوى التى فى أجسام النبات والحيوان والسارية فى العالم فى حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا طرفة عين. وقد نبهت العديد من الآيات على ذلك. ولو لم يكن لها تأثير لما كان لوجودها حكمة امتن الله بها علينا، ولا جعلت من النعم التى يشكر عليها(٢).

يكاد ابن رشد يسلم بفكرة الطبائع عند متكلمى المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع دون أن يشير إليهم. ولكنه مازال أشعريا غزاليا يجمع بينهما وبين قوانين الطبيعة بحيث لا يبدو الفرق بين الله والطبيعة، بين الالهيات والطبيعيات كما هو الحال فى وحدة الوجود عند الصوفية(٣). بل إنه إلى الغزالى أقرب. فالانسان ليس مجرد قلم فى يد الكاتب وهو الله كما يقول أبو حامد لأن الانسان ليس مجرد آلة. ليس للقلم فعل ذاتى أو إرادة أو علم أو اعتراض أو تساؤل. بل يبدو ابن رشد أكثر غزالية من الغزالى لأن الله هو مخترع القلم والحافظ له والحافظ للكتابة والمخترع لها عند اقتران القلم حتى أنه لم يعد للانسان شىء، لا علم ولا قلم ولا كتابة. وهو رأى أبى حامد والجمهور والسلطان وأجهزة الاعلام والرأى العام فى عصرنا.

والثانى، من الموجودات جواهر وأعيان ومنها ما هو أعراض. الجواهر والأعيان من اختراع الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر فى الأعراض لا فى الجواهر، المنى من الرجل، وخلق الجنين من الله. البذرة فى الأرض من الفلاح، والزرع من الله. فعلى هذا النحو، لا خالق إلا الله، والمخلوقات هى الجواهر. وقد أشار الكتاب إلى ذلك. وغالط فيه الكافر إبراهيم أن جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها إبطال للحكمة

---

(١) يستشهد ابن رشد بجالينوس تأكيدا على وحدة التراث البشرى.

(٢) السابق ص ٢٢٨-٢٣١.

(٣) عند اسبينوزا فى الفلسفة الحديثة الغربية، الله هو الطبيعة الطابعة، والطبيعة هى الطبيعة المطبوعة، وصفات الله هى قوانين الطبيعة.

والعلم. فالعلم معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة معرفة الأسباب الغائية. وإنكار الأسباب جملة غريبة على طباع الناس، وإنكارها فى الشاهد لا يثبت فاعلا فى الغائب طبقا لقياس الغائب على الشاهد. ومن ثم تستحيل معرفة الله بعد إنكار أن لكل فعل فاعلا. فلا يفهم من أنه لا فاعل إلا الله نفى وجود الفاعل فىّ الشاهد، ويستدل على وجوده فى الغائب .وبعد معرفة الغائب بذاته تبين أنه لا يوجد فاعل إلا باذنه وعن مشيئته[1]. وينتهى ابن رشد إلى أنه لا تعارض إذن فى السمع ولا فى العقل. إسم الخالق أخص بالله من اسم الفاعل لأن الخالق بمعنى مخترع الجواهر لا يشاركه فيه المخلوق.

وأخيرا يميز ابن رشد بين الخالق وهو الله، والفاعل وهو الانسان، الخالق للجواهر والفاعل للأعراض. وهذا هو رأى الطباتعيين أن الجواهر تؤثر فى الأعراض من خلال الأسباب. ومع ذلك يظل السؤال: ما هى أوجه الفرق بين الجواهر والأعراض؟ أحيانا يكون الجوهر عرضا والعرض جوهرا. اللون عرض للشعاع، والشعاع عرض للشمس. وهل يمكن بمعرفة السبب بين الجوهر والعرض إيجاد العرض للجوهر مادام السبب مقترنا بينهما ودون الوقوع فى حتمية المركز والمحيط أو الأعلى والأدنى أو الشرف والأخس؟ ولماذا الوقوف فى منتصف الطريق؟ هى خطوة على أى حال[2]. وبقت خطوة أخرى[3]. ليست القضية هى الخلق بل التأثير فى مجرى الأحداث. ليست إيجاد الأشياء من عدم بل إعادة تشكيلها فى نظام أقرب إلى الطبيعة. الانسان بفعله مساعد للطبيعة. المجتمع الطبقى يصبح لاطبقيا، والأرض القاحلة تصبح خضراء، والجسم العليل يصبح صحيحا. ومع ذلك لم ير بعض الحكماء غضاضة فى القول بالتولد الذاتى فى خلق الجواهر، نسبة معينة من الحرارة مع نسبة معينة من الرطوبة تخلق الخلية الحية كما هو الحال عند ابن طفيل أستاذ ابن رشد. وماذا عن الخلق الفنى، هل خلق عرض أم خلق جوهر؟ وهل الفنان فاعل أم خالق؟ مازال ابن رشد أشعريا لأن الأسباب تفعل باذن الله وليس لأنها أسباب خلقها الله وأودعها فى الطبيعة.

---

(١) وهى أقرب إلى التطور المنكسر عند برجسون. ولكنها قانون طبيعى. فالله يفعل من خلال الطبيعة ويدفعها إلى الأمام وليس ضدها كما هو الحال عند الشيخ فى تصوره دور الوحى فى استقلال الوعى الانسانى.

(٢) وهى الخطوة الأولى التى تم عبورها من العصر الوسيط إلى ديكارت، والثانية التى تم عبورها من ديكارت إلى اسبينوزا.

(٣) السابق ص ٢٣١-٢٣٢.

الله لا يخلق الأفعال بل الأشياء. أما الأفعال فتصدر عن الارادات الانسانية والقوى الطبيعية فى الكون المخلوق. الانسان صاحب أفعاله بمعنى مسئوليته عنها وليس خالقها بمعنى منشؤها كأشياء فى الكون. الخلق هنا لفظ متشابه بمعنى الايجاد لله وبمعنى المسئولية للانسان. الوجود لله، والفعل للانسان، ولا تناقض بين الاثنين.

والحقيقة أن العقل لا يتناقض بل التناقض فى الأهواء والمصالح والمواقف النفسية والاجتماعية والسياسية. إنما يعبر هذا التعارض العقلى عن مواقف مغتربة فى العالم وكأن حرية الانسان تنال من حرية غيره. ليست إرادة الانسان وإرادة الله على التقابل أو على النقيض بمنطق "إما... أو". إن المقابل للحرية الانسانية ليس الله بل الموقف الاجتماعى الذى تمارس فيه الحرية والضرورة الطبيعية التى تشق الحرية طريقها فيها. كما أن المسائل النظرية لا إجماع فيها مثل "لا خالق إلا الله". الإجماع فقط فى المسائل العملية، فيما تعم به البلوى، فى المصالح العامة. ولو كان هناك تعارض فى حجج العقول لأدى ذلك إلى النسبية والشك. العقول واحدة، والبداهة واحدة. إنما تتباين العقول نظرا لارتباطها بالأهواء البشرية والمواقف النفسية والاجتماعية[(١)].

وواضح أن ابن رشد يدرس علم العقائد دراسة شرعية لمعرفة حكم الشرع فيها تعميما لموضوع الايمان والعمل الذى سماه الأشاعرة الأسماء الشرعية والامامة باعتبارها جزءا من الفقه، مرتبطين بالمصالح العامة وبالفروع وليس بالأصول[(٢)]. ولا يدخل ابن رشد فى اعتباره اختلاف المفسرين والصراع على السلطة. ويجعل التعارض موضوعيا فى النص وليس ذاتيا فى القراءة. فالاستعمال ليس تعارضا موضوعيا بل صراعا ذاتيا بين إرادات ومواقف متباينة وكأن المسئول هو الكتاب والعقل وليس الواقع السياسى فى استغلال الوحى والعقل تأييدا للسلطة واستئصالا للمعارضة. هل هناك تعارض فى النصوص أم أن كلها صحيحة تبعا للمواقف وإيجاد التوازن فى الشعور بين حرية الإرادة والمواقف الحتمية؟ الفعل تقابل مسارين، الحرية الانسانية والضرورة الطبيعية. لو كان المجتمع يقول بالقدر، كما هو الحال فى مجتمعاتنا اليوم، لركز المفسر للنصوص على

---

(١) لذلك رأى اسبينوزا عدم تدخل الدولة فى المسائل النظرية.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" نموذج لدراسة علم العقائد دراسة مصلحية ردا لعلم أصول الدين إلى علم أصول الفقه وتحقيقا لوحدة علم الاصول.

خلق الأفعال. ولو كان يقول بخلق الأفعال لذكر المفسر المجتمع بقوانين الطبيعة التى لا يمكن خرقها وتغييرها أو استبدالها. هناك طبيعة مستقلة عن قدرة الانسان ومقاومة له مثل المجتمعات الغربية. الله والطبيعة شيء واحد كما هو واضح فى بنية الحكمة فى الطبيعيات والالهيات(١). والتعارض فى النصوص ليس فقط فى موضوع خلق الأفعال بل فى عديد من الموضوعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل والايمانية من أجل اختيار أفضلها وأكثرها فاعلية فى كل عصر.

ويوجد ابن رشد بين المعرفة والوجود فى علم الغيب. يوجد الوجود بدرجة العلم به. والوجود على الاطلاق يتضمن العلم على الاطلاق. فى حين أن الوجود الخاص يتضمن علما خاصا. والوجود فى العالم دون علم بالأسباب جهل وطغيان، إرادة بلا علم. الغيب إذن ليس جهلا أو مقدسا "تابو"، بل هو العلم بالأسباب(٢).

ومع ذلك يمتاز موقف ابن رشد بالانتقال من إرادة الله إلى علمه مثل الفلاسفة فى الخلق بعيدا عن الأشعرية وأولوية الإرادة على العلم كما هو الحال عند السلطان. الله هو الأسباب والطبيعة وليس إرادة هوائية مزاجية مشخصة من أجل التوجه نحو الطبيعة. الله والضرورة والطبيعة شيء واحد. وتحدث الأفعال باجتماع الحرية الداخلية والطبيعة الخارجية بين الانسان والتاريخ(٣). والانسان ظاهرة طبيعية يخضع لقوانين الطبيعة بما فى ذلك حياة الإرادة والشعور. ومن ثم تكمن الحرية فى الضرورة، وبالتالى يمكن تفسير القضاء والقدر تفسيرا علميا طبيعيا.

د- **الجور والعدل.** ويعنى ابن رشد بالجور والعدل هل الحسن والقبح شرعيان أم عقليان؟ ويبدأ بالجور قبل العدل مع أن التعبير الاعتزالى العدل والجور. ويأخذ ابن رشد هنا صراحة موقف المعتزلة ضد الأشعرية على عكس القضاء والقدر الذى لم يأخذ فيه بخلق الأفعال، وقال بظرية معدلة فى الكسب تقرنه بالسببية.

---

(١) المجلد الثالث: الابداع، الباب الثانى: بنية الحكمة، الفصل الثانى: الطبيعيات والالهيات.

(٢) لذلك عرف اسبينوزا المعجزة بأنها حادثة طبيعية تسير وفقا لقانون طبيعى نجهله مما يبين أن الفلسفة الغربية فى بداياتها فى القرن السابع عشر كانت ابنة للفلسفة الاسلامية فى عصرها الذهبى فى تيارها العقلانى العلمى الذى قضى عليه باسم الأشعرية والتصوف اللذين اجتمعا فى السلطان.

(٣) وهذا أيضا هو تفسير كورنو لوقوع الحوادث فى التاريخ فى كتابه الشهير "محاولة فى تسلسل الأفكار فى التاريخ".

يبدأ ابن رشد بنقد مقالة الأشعرية، وهو رأى غريب جدا فى العقل والشرع بعد أن صرحت بما لم يصرح به الشرع. بل إن الشرع صرح بضده. ولا يقوم على قياس الغائب على الشاهد. بل إن الغائب هنا بخلاف الشاهد. فالعدل والجور ما تقره الشريعة. العدل ما عدله الشرع، والجور ما جوره الشرع. وما يخرج عن حجر الشرع فليس بعدل ولا جور. لا يوجد شيء فى نفسه عدل أو فى نفسه جور. وهذا فى غاية الشناعة. فالعدل معروف بنفسه أنه خير، والجور معروف بنفسه أنه شر. والشرك بالله فى نفسه جور، والتوحيد فى نفسه عدل . وقد وصف الله نفسه بالقسط، ونفى عنه الظلم. ولا يمكن للشرع أن يقلب الجور عدلا أو العدل جورا.

وفى الجور ظن المتكلمون أن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا وأنه ليس يتصف بالعدل أصلا. وهذا إبطال للعقل ولظاهر الشريعة. وهو فى الحقيقة موقف الأشاعرة وحده الذين ينكرون الحسن والقبح العقليين فى العدل كما ينكرون قانون الاستحقاق فى المعاد. بل أن الأشعرية جوزت أن يفصل الله ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده. وهو اعتقاد خاطيء، بل كفر صراح. فالناس لم يخلقوا للضلال. فإذا كان ظاهر بعض الآيات أن الله يضل العباد وبالتالى يفعل الجور فانها لا يجب أن تحمل على ظاهرها لوجود آيات أخرى معارضة لها ينفى الله عن نفسه الظلم ولا يرضى لعباده الكفر ولا يضلهم. ويمكن الجمع بين الآيات المتعارضة بأن المشيئة السابقة اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات ضالين أى مهيئين للضلال بطبائعهم ومسوقين إليه بالأسباب الداخلية والخارجية. ولو شاء الله ذلك لخلق خلقا معرضين للضلال من جهة طباعهم أى بأسباب داخلية وخارجية أو لكليهما معا. فالاضلال عن طريق الطبائع الشريرة مثل الأبدان الرديئة التى تكون الأغذية ضارة بها. وقد اقتضت الحكمة الالهية خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهو ما يبدو جورا ولكنه فى الحقيقة ليس كذلك لأن الطبيعة التى منها خلق الانسان اقتضت أن يكون البعض أقل شرا وأكثر خيرا والآخرون أكثر شرا وأقل خيرا لأسباب داخلية وخارجية تسمح بامكانية التحرك من الأقل خيرا إلى الأكثر، ومن الأكثر شرا إلى الأقل. فالشر ضرورى لفهم الخير والاقدام عليه. والخير ضرورى لفهم الشر والابتعاد عنه. لذلك تفهم الملائكة جعل الله آدم فى الأرض خليفة خشية من شره لأن الخير أغلب عليه. فاذا نسب إلى الله الاضلال يكون ذلك فى سياق إثبات العدل ونفى الظلم وخلق أسباب الضلال لأن الهداية أكثر. فالطبيعة أمام

خيارين: إما عدم خلق الأنواع فيقدم الخير الكثير على الشر الأقل أو خلق الأنواع فيها الخير الأكثر والشر الأقل. وقد اختارت الطبيعة البديل الثانى. فالطبيعة عاقلة خيرة لأنها من خلق الله. الطباع الشريرة ليست حتمية أو نفى المسئولية لأن هناك الأسباب الخارجية واختيار الانسان لها مع الطبيعة الداخلية. والطبيعة الداخلية مرة بفعل البلوغ والعقل والوعى الذى يتجاوز التربية والنشأة الاجتماعية والتركيب المزاجى والبدنى. قانون ابن رشد احتمالى ففى الانسان الخير فيه أكثر من الشر، والملائكة كلها خير، والشيطان كله شر، ومن ثم يصبح الانسان مجال الحرية والحركة والاختيار فى حين أن الملاك والشيطان كلاهما مجالان للحتمية.

والحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى مما يؤدى إلى التأويل بالرغم من خطورته وخروجه على ظاهر الشرع هو اضطرار تفهيم الجمهور إلى أن الله موصوف بالعدل، وأنه خالق كل شىء، الخير والشر لما أعتقد كثير من الأمم بوجود إلهين، إله للخير وإله للشر. ولما كان الاضلال شرا ولا خالق إلا سواه وجبت نسبة الشر اليه. ومع ذلك هو خالق للخير من أجل الخير وللشر من أجل الخير. ومن ثم يكون خلقه للشر عدلا مثل خلق النار التى تدفئ وتحرق، ولكن دفأها أكثر من حرقها، وخيرها أكثر من شرها. فعلم الكلام علم بيئى ثقافى اضطر إلى جعل الله خالقا للخير والشر كرد فعل على وجود أمم تقول بالهين. علم الكلام جزء من تاريخ الأديان القديم.

وهذا القدر من التأويل ليس معرفة واجبة على كل الناس بل فقط لهؤلاء الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى. ولا يشعر كل واحد من الناس بهذه المعارضات. يكفيه إبقاءها على ظاهرها. مهمتها بيان المستحيل من الممكن. والله لا يوصف بالقدرة على المستحيل لأنه عندهم قادر على كل الممكنات فيتصورون فى الله نقصا وعجزا. يتصور الجمهور أن الله قادر على جعل جميع الموجودات بريئة من الشر. والخواص يفهمون من ذلك معنى آخر وهو أن الله لا يخلق من يقترن بوجود شر، ومن ثم تكون كل نفس قد أوتيت هداها. يأخذ الكتاب بعين الاعتبار آراء الجمهور أى الثقافة الشعبية الشائعة حتى ولو كانت خاطئة أو سطحية. ويستعملها حتى لا يكذب الجمهور الوحى ثم يعطى للخاصة آيات أخرى على مستواهم. الوحى يرضى كل الأذواق، ويخاطب الناس على قدر عقولهم، العامة والخاصة، المحافظين والمتحررين، الايمانيين والعقليين، الصوفية

والحكماء، المتكلمين والفقهاء، السلفيين والعلمانيين، الرأسماليين والاشتراكيين بلغة العصر. الوحى متعدد المستويات، يقوم على نظرية الحقيقتين. وهذا أحد أوجه الاعجاز بالرغم مما فى ذلك من خطورة على مستوى الأخلاق، تعصب العامة، وانفعالات الخاصة. ويضطر ابن رشد إلى التسليم بضرورة تفهيم الجمهور الذى أخذ الوحى بعين الاعتبار آراءهم الشعبية(١).

والموضوع يجمع بين خلق الأفعال والحسن والقبح. الله لا يضل لأن الضلال جور وكأن الحسن والقبح العقليين محددان للارادة الالهية. والقول بأن الله يفعل ما يشاء وإنكار العدل والجور فى ذاتيهما هو تبرير للسلطان أن يفعل ما يشاء دون الالتزام بقانون أو دستور أو قيم اعتمادا على القوة. فالعدل والظلم ما يقرره السلطان لا ما يقرره القانون. ويصطدم تحليل ابن رشد بقضية الاخوة الثلاثة التى على أساسها ترك الأشعرى الجبائى فى مسألة العدل والجور. ولماذا يكون البعض مهيئين للضلال أكثر من الهداية وآخرون مهيئيين للهداية أكثر من الضلال؟ إلا تقوم الحكمة الالهية هنا بتبرير الشر فى العالم من أجل إثبات الخير؟ ولماذا يكون المريض هو الضحية لاثبات الصحة، والقتيل هو الضحية لاثبات الحياة؟

ومع ذلك يرفض ابن رشد الواجبات العقلية التى تقول بها المعتزلة. فلا يجب على الله شيء كما تقول الأشعرية. الواجبات تقتضى أن يكون الله فى حاجة ضرورية أو فى حاجة يكون بها تاما، والله منزه عن الاحتياج والنقص لأنه كامل وعادل. وعدله ليس كما يتصف به الانسان وإلا كان نقصا. بل يتصف بالعدل لأن أفعاله فى حقه عدل وجور لا كما يدعى المتكلمون من أن أفعاله فى حقه لا عدلا ولا جورا. فهذا قضاء على العقل، وإبطال لظاهر الشريعة بأنكارهم العدل فى ذاته والجور فى ذاته، فابن رشد لا هو مع الأشاعرة ولا هو مع المعتزلة بل هو مع الطبيعة التى تجمع بين الضرورة والحرية.

هـ- **المعاد.** يترك ابن رشد أحوال المعاد ولا يبقى إلا على مبدئه لأنها كلها غيب ولا تعرف إلا قياسا على الشاهد. ويصعب فى العادة تطبيق الغائب على الشاهد. وما يدرك منه فى الوحى يختلف من نبى إلى نبى لتفاوتهم فى إدراك المعنى واختلاف

---

(١) السابق ص ٢٣٧-٢٣٩.

الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء والأشقياء بعد الموت. من الشرائع من مثلت السعادة والشقاوة بعد الموت في الآخرة بأمور حسية في الدنيا مع اختلاف مستوى التأويل، مادى حسى في الدنيا، وروحي إلهي في الآخرة. وذلك إما لأن الوحي أمر بذلك أو لأن هذه الطريقة أشد تفهما للجمهور، والجمهور إليها أشد تحركا. فاخبروا بأن الله يعيد النفوس إلى الأجساد كي تنعم فيها بالدهر كله باللذات الحسية ممثلة في الجنة أو كي تشقى فيها بالأذى ممثلا في النار[1].

وهذا هو الطريق الذي اختارته الشريعة الاسلامية وكما عبر عن ذلك الكتاب في أدلة مشتركة التصديق للجميع . إذ ليس بامكان العقل إدراك هذه الأحوال إلا قياسا للغائب على الشاهد، والمساوى على المساوى، والأمثل على الأكثر وهو قياس الأولى، وقياس العودة على البدأ، والحرارة والرطوبة في البداية والبرد واليبس في العودة، وإخراج الشبيه من الشبيه ، والضد من الضد، لا فرق بين العقل والطبيعة، والبرهان والتجربة. تتفق الشرائع كلها على حياة النفوس بعد الموت وأحوالها من السعادة والشقاء وتفهيم وجودها للناس وتختلف في طرق التمثيل. وتمثيل الشريعة الاسلامية فيما يبدو أكمل تمثيلا وإفهاما للناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم، والأكثر هم المقصود الأول من الشرائع. أما التمثيل الروحاني فأقل تحريكا لنفوس الجماهير من التمثيل الجسماني، وربما أكثر قبولا عند العلماء المجادلين، وهم الأقل. التمثيل الجسماني للعامة، والتمثيل الروحاني للخاصة. والحقيقة أن اختلاف الشرائع والأنبياء في تصوير الوحي إنما يرجع إلى مستوى ثقافات الشعوب التي يأتيها الوحي وإلى طبيعة المرحلة التاريخية ودرجتها في مسار التاريخ. فالشعوب ذات الثقافات الأكثر رقيا والتي في مراحل تاريخية متقدمة تدرك الوحي بطريقة أكثر عقلانية وروحية من الشعوب الأقل ثقافة والتي توجد في مرحلة تاريخية سابقة والانسانية مازالت في بداياتها الأولى[2].

وتقوم الأدلة مثل أدلة علم الكلام كله قياسا على الشاهد. والشاهد تزكية النفس في الدنيا والاعداد للمستقبل أي العلة الغائية والقصد نحو الكمال والعمل الصالح وأثره على الفرد والمجتمع والتاريخ. ومن ثم يكون الخلود إما للنفس أو للنفس والبدن أو للعمل

---

(١) السابق ص ٢٤٢-٢٤٤ .

(٢) انظر مقدمتنا لكتاب لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والفكر والأثر والتاريخ بعيدا عن الثنائية التقليدية بين النفس والبدن، والسعادة والشقاء، الأخرويين والدنيويين، فى حياة الآخرين وليس فقط فى حياة الفرد، فى قلوب الناس وفى تاريخ الحضارة. خطورة الثنائية التقليدية التضحية بالسعادة في الدنيا من أجل نيل السعادة فى الآخرة. إذ يقوم دليل ابن رشد على ثنائية مبدئية بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النفس والبدن، السعادة والشقاء دون الأخلاق الاجتماعية مثل العلم والجهل، التقدم والتخلف، العدل والظلم، الحرب والسلام من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية. وهو أقرب إلى الحجج الاحراجية التى تحاصر الانسان وتتهمه إذا رفض خلود النفس وتثنى عليه إذا أثبته. ومن ثم يبرز سؤالان: هل هناك قوتان فى النفس، نظرية وعملية أم قوة واحدة؟ وهل الأمور النظرية معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، وهو مضمون الايمان التقليدى، أم هى الأسس النظرية لفهم الانسان والمجتمع والتاريخ؟

وبالرغم من أن برهان ابن رشد مستمد من العقل والشرع إلا أنه أقرب إلى البراهين الأخلاقية منها إلى البراهين النظرية على عكس أدلة ابن سينا العقلية العلمية باستثناء مقدمتين، الانسان أشرف ما فى الكون، وأنه مخلوق لرسالة وليس عبثا. وهما أقرب إلى الأفكار الشائعة عما يحدث للانسان بعد الموت، وأقرب إلى العلة الغائية التى تعبر عن الرغبة فى البقاء والأمل فى الخلود(1).

وقد اتفقت جميع الشرائع على وجوده وقامت البراهين عليه إنما الاختلاف فى صفة وجوده لا في حقيقته وفى المثالات التى تعطى فى الشاهد للجمهور. والاتفاق يقوم على السمع والعقل معا، الوحى والبرهان. فقد اتفق الجميع على أن للانسان سعادتين، دنيوية وأخروية، وعلى أصول مسلم بها مثل أن الانسان أشرف من فى الكون، وأن كل موجود لم يخلق عبثا بل لغاية، وأن الانسان أحرى بذلك. وقد صرح الكتاب بهذا المعنى فى عديد من الأيات. فقد خلق الانسان من أجل أفعال مقصودة، وأفعال خاصة، وهى أفعال النفس الناطقة. فالنطق أخص ما فى الانسان. ولما كانت النفس الناطقة جزأين، علمى وعملى كان كماله فى قوة هذين الجزأين، النظر والعمل، وكانت الأفعال التى يكسب بها الانسان هاتين القوتين هما الخيرات والحسنات والتى تعوقها الشرور والسيئات.

---

(1) وذلك مثل الدليل الغائى عند كانط، ورسالة الانسان عند فشته.

وقد أنذرت الشرائع كلها ببقاء النفس، وقدم العلماء البراهين على ذلك وبعد الموت. إذ تتعرى النفوس المطيعة عن الشهوات فى حين أن النفوس الخبيثة تعانى من مفارقة. وتشتد حسرتها على ما فاتها من تزكية النفس لأنها لا تكتسب إلا بالبدن. وسميت هاتان الحالتان فى الشرائع السعادة الأخيرة والشقاء الأخير. وجاء الوحى بتقرير ذلك، الحث على الفضائل والنهى عن الرذائل، ومقدار سعادة الناس فى العلم والعمل أى السعادة المشتركة. معرفة الأمور النظرية هى معرفة الله وملائكته والموجودات الشريفة والسعادة. ومعرفة الأمور العملية هى معرفة الفضائل خاصة الشريفة وهى الشريعة الكاملة إذا ما قيست بالشرائع الأخرى. لذلك كانت خاتمة الشرائع(١).

وفى الشرع دليل على بقاء النفس فى الكتاب، وهو التشابه بين النوم والموت فى تعطيل قوى النفس. فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت بسبب فسادها لا بتغير آلتها فيكون تعطلها فى النوم أيضا لفسادها. ولو حدث ذلك لما عادت إلى اليقظة. ومن ثم يكون هذا التعطل لا لأمر فى جوهرها وإنما لتعطل آلتها. وتعطل الآلة لا يؤدى إلى تعطل النفس. والموت مجرد تعطل للآلة مثل النوم وبرهان مشابه لبرهان ابن سينا. لذلك سمى النوم الموت الأصغر فى مقابل النوم الأكبر. ولا يذكر ابن رشد حديث "الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا" الذى يذكره الصوفية.

ويلجأ ابن رشد إلى تاريخ الأديان المقارن ويبين اتفاق الشرائع كلها على المعاد. ولا يحاجج المنكرين له مثل الصدوقيين فى اليهودية والدهريين فى الاسلام. لم يستثمر ابن رشد تاريخ الأديان بما فيه الكفاية بالرغم من إعلانه أن الشريعة الاسلامية آخر الشرائع. ولم يرصد مسار التطور للشريعة حتى الكمال.

وقد اختلف أهل الاسلام فى فهم تمثيل المعاد وأحواله إلى ثلاث فرق، ولكل منها حججه فى الشرع. الأولى تشابه السعادة فى هذا العالم مع العالم الآخر. إنما الخلاف فى الدوام والانقطاع. فهما فى الدنيا منقطعان وفى الآخرة دائمان. وهو موقف الحشوية أو المانية. والثانية تباين السعادة والشقاء فى هذا العالم عنهما فى العالم الآخر، فى الأولى جسمانيان، وفى الثانية روحانيان. وكان الدافع لذلك البيان أى التأثير فى النفس عن طريق

---

(١) السابق ص ٢٤٠-٢٤٢/٢٤٤-٢٤٧.

التصوير الفنى. والثالثة تشابه السعادة والشقاء فى هذا العالم معهما فى العالم الآخر. فى الجسمانى وتباينهما فى الروحانى، تشابه فى الكم وتباين فى الكيف. فى الأولى فانيان وفى الثانى باقيان[١].

ويبدو أن ابن رشد من أنصار الفرقة الثالثة لأنه يبين وجهاتها، وأنها تتبنى على أمور لا خلاف عليها بين الناس مثل أن النفس باقية، وأنه لا يلحق عند عودتها إلى الجسم محال يلحق بعودة الجسم ذاته. فمادة الأجسام التى توجد على التعاقب في أوقات مختلفة واحدة. الانسان يموت، وينحل جسمه إلى تراب، والتراب إلى نبات يغتذى منه إنسان آخر فيتولد منه إنسان ثالث[٢]. ولكل إنسان الحق فى أن يتبنى النظرة التى يريد بحيث لا يؤدى نظره إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود كله، وألا يكفر صاحب هذا الانكار لما هو معلوم من الشرع والعقل.

والحقيقة أنهم فرقتان. الأولى التى تقول بالتشابه بين العالمين، والثانية التى تقول بالتباين بين العالمين. ثم تنقسم الثانية إلى فرقتين. الأولى التباين بين الجسمانى والروحانى والثانية التشابه بين الجسمانى فى العالمين والتباين فى الكيف. ولا يحدد ابن رشد رأى الطائفة الثانية التى تقول بالمعاد الروحانى، والأغلب هم الحكماء خاصة ابن سينا. والغريب أنه بعد أن يترك ابن رشد لكل إنسان الحق فى تبنى أية نظرية يريد بحيث لا يبطل الأصل وهو إنكار الوجود جملة يكفر من ينتهى إلى هذا الانكار لأنه ينكر ما هو معلوم من الشرع والعقل.

٥- **قانون التأويل**. ويعقد ابن رشد خاتمة بعنوان "قانون التأويل" أى المنهج الذى وراء علم الكلام والذى يسبب كثيرا من أخطاء المتكلمين. وهو قانون أى منهج دقيق ومحكم. فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير. وهو يعادل نظرية المعرفة فى الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية، والنص والعالم الخارجى من ناحية أخرى. وهو أقرب إلى الفتوى الفقهية مثل "فصل المقال" إجابة على سؤال ما يجوز تأويله ومالا يجوز.

---

(١) السابق ص ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) وبتعبير المعاصرين فى الغرب، المادة لا تفنى ولا تتبدد.

ويقوم هذا القانون على أن المعانى فى الشرع على خمسة أصناف. تنقسم أولا قسمين. الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الأول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه الموجود بنفسه ولا يجوز تأويله وهو الظاهر. والثانى ألا يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو المعنى الموجود بل أخذ بدلا عنه على التمثيل. وهو المؤول. ويتكون من أربعة أصناف. الأول لا يعلم الذى صرح بمثاله إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم فى زمان طويل وصنائع عدة، ولا تقبلها الفطر السليمة. ولا يعلم أنه مثل الممثول إلا بمثل. وتأويله قاصر على الراسخين فى العلم، ولا يجوز التصريح لغيرهم به. والثانى يعلم بعلم قريب منه الأمران، المثل والممثول. وهو المقصود بالتأويل، والتصريح به واجب. والثالث يعلم بعلم قريب أنه مثال ويعلم لماذا هو كذلك بعلم بعيد، ولم يأت به تمثيل لبعده عن أفهام الجمهور بل لتحريك النفوس. ولا يتأوله إلا الخواص من العلماء. وقد يكون لغير العلماء إما من المتشابه الذى يعلمه الراسخون فى العلم أو أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو قريب من معارفهم لازالة الشبهة. وقد سلك أبو حامد فى "فيصل التفرقة" هذا المسلك بتحديد وجوه خمسة للشيء: الوجود الذى يسمى الذاتى، والحسى، والخيالى، والعقلى، والشبهى، وارجاع الشبهة إلى الأغلب فى الظن. وهو تأويل مقبول فى الشريعة على أحد هذه الوجوه. ولم يفصل أبو حامد فى ذلك أى فى التطبيق بالرغم من أنه صاحب التقسيم الخماسى. ولا يوجد فى الكتاب منه مواضع كثيرة بالرغم من تعرض المتكلمين، أشعرية ومعتزلة، له، بين المثل والممثول. وقد ينتج عن هذا التأويل اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة إذا ما صرح بها للجمهور كما حدث للصوفية والعلماء. الخلاف بين ابن رشد والغزالى إذن ليس كبيرا. إذ يعتمد عليه ابن رشد فى قانون التأويل، ويستمد منه مادته حول الوجوه الاربعة للمثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. فكلاهما من أنصار التأويل الشرعى[1].

وهذا التقسيم قريب من أحكام الأصوليين فى الحقيقة والمجاز. فالصنف الأول هو الحقيقة عند الأصوليين والصنف الثانى هو المجاز بأقسامه، الأول فرض للجمهور والثانى فرض للعلماء ولا يفصحون به للجمهور. ويقوم على بنية محكمة بالرغم من عدم تعادل الصنفين الرئيسيين كما، الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الصنفان الكبيران

(١) السابق ص ٢٤٨-٢٥٠.

متقابلان، الحقيقة والمجاز. والقسمان الصغيران الأول والثالث من الصنف الثانى متقابلان. والقسمان الثالث والرابع أيضا متقابلان. والقسم الرابع، المثال بعلم بعيد والسبب بعلم قريب قد لا يبدو معقولا. فمعرفة المثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. ومن ثم كان القسم الثالث أولى. والقسم الثانى هو الموجود فى الشرع بالفعل أى التمثيل على المعانى، وضرب الامثال. وهو ما سماه الأصوليون قياس الغائب على الشاهد. ويستحيل الصنف الاول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود فى نفسه. فهذه الموضوعية التامة لا وجود لها. الكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال. وهو حمال أوجه، نص مقروء وليس نصا صامتا. وتتعدد القراءات بتعدد القراء وطبقا لأمزجتهم وأهوائهم وثقافاتهم ومصالحهم وأوضاعهم الاجتماعية. وقد تقابل الأقسام الأربعة أربعة أصناف من العلماء: الأول للحكماء، والثانى للفقهاء، والثالث للمتكلمين، والرابع للصوفية.

هل يكشف التأويل مالم يأذن به الله ورسوله؟ واذا كان أداة شرعية فمن الطبيعى أن يؤدى إلى علوم التأويل. واذا كانت بعض أقوال الصحابة تفيد ذلك فان المقصود التوجه نحو العمل وليس نحو النظر بعيدا عن المتاهات والتنظيرات. هل التأويل امر شرعى مثل الاحكام الشرعية أم هو أداة فى يد المتكلم أو الحكيم أو الصوفى للغوص فى معانى النصوص؟ ليس التأويل حكما شرعيا بل حاجة معرفية من أجل تطابق الوحى والعقل والطبيعة بعيدا عن الازدواجية فى الفكر والسلوك. التأويل عملية اجتماعية فى واقع ثقافى، لها قوانينها الخاصة، لا يوقف بتحريم، ولا يذاع بتحليل. ولو حرم التأويل ونشأت دوافعه لظهر. ولو أوجب التأويل ولم تظهر دوافعه لما نشأ. لا يأتى ولا يذهب التأويل بتحريم أو تحليل مثل الفتوى الفقهية بل هو عملية معرفية لتطابق الوحى والعقل والواقع، وعملية اجتماعية كجزء من عملية التغير الاجتماعى من خلال التراث أو كسلاح سياسى فى الصراع الدائر بين القوى السياسية فى المجتمع. وربما هى عملية فردية أخلاقية لتبرير أفعال وتحريم أخرى.

والحقيقة أن التأويل ليس فى الشريعة بل فى بعض الصور الفنية التى توحى فى حالة أخذها على ظاهرها بالتجسيم أو التشبيه، أو بالجور أو الظلم. لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوحى أو الدين بدلا من الشريعة لأن الشريعة لا تأويل فيها كما تفعل الشيعة فى تأويل الشريعة. وهنا يبدو ابن رشد فقيها أكثر منه حكيما فى استعمال لفظ الشريعة.

وهو ليس كشف إلهيا أقرب إلى العلم اللدنى بل منهج عقلى واستدلال منطقى وتحليل للتجارب الحية وإدراك لواقع خارج النص ورؤية لداخله من صنع الفقيه أو المؤول أو المفسر أو الحكيم بناء على منطق التأويل.

والحقيقة أن سبب التأويل راجع إلى اختلاف فطر الناس طبقا للخلق الفردى، واختلاف مستوى التعليم طبقا للظروف اللاجتماعية والاستعدادات الطبيعية، واختلاف العمق فى النفوس، فلكل نفس أفق مستقل، ولاختلاف التجارب الانسانية طبقا لمراحل العمر وطبقا لما يمر بالانسان من أحداث وعلاقات اجتماعية، ولاختلاف فى التذوق الفنى والاحساس بالحياة، ولاختلاف فى درجات الابداع وشجاعة الاعلان يرجع التأويل إذن إلى اختلاف القدرات الفردية. والنص نفسه جمال أوجه لما فيه من تشابه يسمح بابراز القدرات الفردية واختلاف المصالح عبر تغير العصور وأنواع المجتمعات.

إن مشروع ابن رشد كله هو الكشف عن التأويل الخاطىء فى أقاويل الشريعة بداية بعلم الكلام. وهو الموضوع المنهجى المحورى فى الضلال وفى الاصلاح، مشروع لمقاومة الخطأ، الخطأ فى نظرية المعرفة الحضارية، التأويل. ويخاطب ابن رشد القارىء كما هى العادة عند إخوان الصفا لاشراكه فى مشروع حضارى مشترك. فالقارىء جزء من المؤلف، والجمهور جزء من المتكلم.

والسؤال الآن: هل نقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الفلسفة أم تأسيسا لعلم كلام فلسفى جديد؟ لقد استبدل ابن رشد لفظا بلفظ مع بقاء الاشكال الكلامى. استبدل بالحادث الضرورى، وبدليل الابداع دليل الاختراع. وأبقى على بعض الألفاظ القديمة مثل الذات والصفات والأفعال والعناية. واستعمل أسلوب المتكلمين الذى يتخيل المعترض سلفا ويرد عليه "فان اعترض معترض وقال"، "فان قيل". والشارع هو الله أو الرسول وليس الشريعة الوضعية كما يقول الشاطبى. ولم يخل ابن رشد من الثنائيات التقليدية المعروفة، العامة والخاصة، الظاهر والمؤول، الشريعة والحكمة، الدنيا والآخرة.. الخ. لم يستطع التخلص من الأشعرية أو يطور الاعتزال مما يطرح سؤال: هل كان ابن رشد أشعريا؟

٦- **من نقد الكلام إلى الدفاع عن الفلسفة.** إذا اثبت ابن رشد فى "مناهج الأدلة" خطأ الكلام باسم الفلسفة فانه يثبت فى "تهافت التهافت" صحة الفلسفة باسم الكلام، وان الحكمة متفقة مع الشريعة. وإذا كان "مناهج الأدلة" نقدا للكلام من داخل الكلام فان "تهافت

التهافت" نقد للكلام من خارج الكلام باسم الفلسفة.

معركة أبى الوليد مع أبى حامد نقد للكلام ودفاع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" بعد أن كانت معركة أبى حامد نقدا للفلسفة دفاعا عن الكلام فى "تهافت الفلاسفة". "تهافت التهافت" نقد لعلم الكلام دفاعا عن الفلسفة ضد هجوم الغزالى على الفلسفة باسم علم الكلام فى "تهافت الفلاسفة". الغزالى لا يمثل شخصه بل يمثل علم الكلام. وهجومه على الفلسفة إنما تم باسم علم الكلام ودفاعه عن الشرعية الدينية والسياسية للدولة. وعندما يرد ابن رشد فانه يرد على الكلام باسم الفلسفة وزعزعة شرعية السلطة الدينية والسياسية باسم الفلسفة. الكلام عقيدة السلطان والفلسفة أداة المعارضة.

ويعنى ابن رشد بالمتكلمين علم الكلام وليس الأصوليين على الاطلاق. المتأخرون منهم أفضل من المتقدمين لأنهم أقرب إلى الفلسفة بعد أن تحولت الفلسفة إلى بطن الكلام بعد نقد الغزالى لها.

و"تهافت التهافت" موجه أساسا ضد المتكلمين الأشعرية باسم الفلسفة والاعتزال. وأهم من يحال اليهم أبو حامد باسم الكلام وابن سينا باسم الفلسفة الكلامية أو الكلام الفلسفى ثم أبو الهذيل العلاف. والغزالى فى رده على الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" كان متكلما لا فيلسوفا. يردد حجج المتكلمين الأشاعرة مما يجعل ابن رشد ينقد موقف الأشعرية من الفلسفة ممثلين فى الغزالى كما نقد موقفهم من الكلام فى "مناهج الأدلة" باعتباره فيلسوفا. ومن ثم لم يكن نقد الغزالى للفلسفة على مستوى البرهان(١).

والمعركة بين المتكلمين والفلاسفة هى نفس المعركة بين الفلاسفة وأرسطو ولكن على مستويين مختلفين بين الخاص والعام، بين الموروث والوافد. المتكلمون يمثلون الموروث، والفلاسفة الوافد. والفلاسفة يمثلون الموروث، وأرسطو الوافد. فالفلاسفة هم حلقة الاتصال بين الموروث الكلامى والوافد الأرسطى. مهمتهم نقل الكلام إلى مستوى الفلسفة ونقل أرسطو إلى مستوى الكلام(٢).

لذلك يعتبر ابن رشد أبا نصر وابن سينا من المتكلمين من ملتنا لأن فكرهم الدينى

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٣.

(٢) السابق ص ١٧. ونقد فيورباخ للاهوت يشبه نقد ابن رشد للمتكلمين، تهافت جـ٢/٥٤-٥٥/٧٤.

لم يتحول بعد من الكلام إلى الفلسفة. أخذ ابن سينا بعض آرائه من المتكلمين وترك القدماء مما أدى بآثار سلبية من الكلام على الفلسفة. وبالتالى تكون محاولة ابن رشد فى "التهافت" قلب المائدة فى وجه الخصوم، وتحرير الفلسفة من سيطرة الكلام، هذه السيطرة التى كان ابن سينا مسئولا عنها ٬والتى أراد الغزالى إحكامها، قسمة الوجود إلى ممكن وضرورى، والممكن له فاعل. ولما كان العالم كله ممكنا كان له فاعل هو واجب الوجود، وبالتالى التضحية بالعالم كله فى سبيل الاغتراب والوهم. الكلام أقوال خطابية جدلية، والفلسفة قول برهانى. وخطأ أبى نصر وأبى على تبعيتهم للمتكلمين أى الفكر الفلسفى الأشعرى المزيف[1].

ويستعمل ابن رشد منهج البحث عن الدوافع فى هجوم المتكلمين على الفلاسفة من أجل تحديد كل علم كمقصد، بداية ونهاية، نشأة واكتمالا. دافعهم حماية الاعتقاد ولكن حصيلة فكرهم الاعرض عن الحق. أما الفلاسفة فانهم يبحثون عن الحق وكانت حصيلته الدفاع عن الايمان.

أ- **حدود الكلام**. الكلام له حدوده. ولا يمكن تجاوزه كى يصبح فلسفة الكلام والفلسفة نمطان فكريان يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر كما فعل الكندى الذى انتقل من الكلام إلى الفلسفة وكما فعل الغزالى عندما انتقل من الفلسفة إلى الكلام، ولكن لا يمكن تطوير الكلام كى يصبح فلسفة نظرا لحدود العقل الكلامى: تبرير الدين، المنهج الجدلى، القول الخطابى، سوء استخدام العقل على عكس الفلسفة كنمط عقلى خالص تبحث عن الحقيقة وتعتمد على البرهان والتحليل العلمى للطبيعة. هناك إذن علمان متمايزان، الكلام والفلسفة. وهو نفس التقابل الآن بين الجماعات الاسلامية المعاصرة من ناحية والاسلام المستنير أو اليسار الاسلامى من ناحية أخرى.

ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين أى فرقة وطائفة أكثر مما يتحدث عن علم الكلام أو فن الكلام أو صناعة الكلام لأن الكلام ليس علما ولا فنا ولا صناعة. ويتحدث عن المتكلمين أكثر مما يتحدث عن الفرق لأنه نمط تفكير بصرف النظر عن الاختلافات الجزئية فيه. ويسميهم "المتكلمين من أهل ملتنا" بلهجة الحزن والأسى أى الذين يخربون

---

(١) تردد الألفاظ فى تهافت الفلاسفة: الأشعرية (٤٩)، الفلاسفة(٢٢)، المعتزلة(٩)، ابن سينا، أبو حامد(٥)، الكرامية(٤)، أبو الهذيل العلاف(٢)، صناعة الكلام، الدهرية، القدماء، أبو المعالى(١).

بيوتهم بأيديهم، "العيب فينا وليس فى غيرنا"(١).

وتلزم كثير من أقاويل المتكلمين شناعات. ومنها خرافات وأباطيل. والأقاويل التى يشحن بها أبو حامد كتابه "التهافت" كلها فى غاية الوهن والضعف. وإلزاماتها أجنبية وغريبة عن الموضوعات. وما كان يجب أن يضيعها إذا كان غرضه إقناع الخواص. ويمكن اكتشاف ذلك بالرجوع إلى الفطر الفائقة التى لم تقم على رأى أو هوى. كما أن التنازع فى الشعر يكون حله بالرجوع إلى الفطرة وعلم العروض. وقد أثر خصوم المتكلمين فيهم، فصاغوا علم الكلام كرد على الخصوم. وبالتالى ساده الجدل، وغاب عنه البرهان(٢).

وأخطاء المتكلمين سبب أخطاء الفلاسفة. فالكلام مسئول عن أخطاء الغزالى وأخطاء الفلاسفة الذين اتبعوا المتكلمين مثل الفارابى وابن سينا. هناك أثر سيء للمتكلمين على الفلاسفة مثل الفارابى وابن سينا فى مقابل أثر حسن للفلاسفة على المتكلمين مثل الكندى والمعتزلة وأبى المعالى وباقى متأخرى الأشعرية. هناك تفاعل بين الداخل والخارج، بين وزراء الداخلية (المتكلمون) ووزراء الخارجية (الفلاسفة) (٣). ومع ذلك يسيء المتكلمون فهم الفلسفة وما يعنون به من أسماء ولا يحفظون الجميل بل ويكفرونهم بسببها(٤).

ولما عجز المتكلمون عن الرد على اعتراض الفلاسفة على حدوث العالم لجأوا إلى التمثيل بالارادة. كل فعل إنما يصدر عن حى عالم. ومن الصعب إثبات وجود الله من حدوث الأشياء على ما نشاهد من حدوث الاجسام قياسا للغائب على الشاهد. ومقدمات الدليل لا تؤدى إلى المطلوب إثباته. فاذا كان غرض المتكلمين نبيلا فان الطريق اليه عسير وفاسد ومموه. دليل الحدوث عند المتكلمين ضعيف فى منطق الاستدلال عند الفلاسفة. فالنتيجة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، هو كذلك بالجنس وليس بالموضوع. كما أن المقدمة الثانية، لا يمكن أن تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية، مصادرة على المطلوب، وايمان مقنع، وحكم مسبق، وفكر دينى يمهد إلى إثبات العلة الأولى.

ويرى الغزالى أنه يصعب على الفلاسفة إثبات صانع غير الجرم السماوى فى

---

(١) السابق ص ١٧.

(٢) السابق ص ٣٨/٦/٦٥/٥٩.

(٣) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٧٧-١٩٢.

(٤) تهافت التهافت ص ١٣٥.

حين أن السماء عند المتكلمين لها قدر محدود. يحتاج الفلاسفة إلى إثبات أصل لا يعتقدونه فى حين يقوم رأى المتكلمين على هذا الأصل. وهذه قراءة خاطئة للفلسفة فى رأى ابن رشد لأن التخصيص مختلف فى كلتا الحالتين. آراء المتكلمين فى الجرم السماوى ظنون مثل ظنون الفلاسفة وجهل بالمصنوعات، وبالتالى جهل بالصانع. والفلاسفة أقل وهما لأنهم لا يعتمدون على مثل هذا الاستدلال البعدى الطبيعى على وجود الله بل على الدليل القبلى "الانطولوجى"[1].

وعلاقة الذات بالصفات هو الموضوع الرئيسى الذى يأخذه ابن رشد كمثال على ضرورة تجاوز الكلام إلى الفلسفة سواء فى بدايته، القدم والحدوث أو فى نهايته الأسباب والمسببات. ففى الذات والصفات يبدو التصور الكلامى الأشعرى المشخص، الصفات زائدة على الذات. ويبدو تصور الفلاسفة لواجب الوجود تطويرا لتصور المعتزلة، الصفات عين الذات. الكلام بداية الفلسفة، والفلسفة نهاية الكلام. يجوز المتكلمون من الأشعرية المبدأ الأول، الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفاتا. ويرد الفلاسفة ضرورة تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما من جهة البرهان دفاعا عن حق القديم، ورد ضرورة تعدد الصانع والمصنوع لأن الله لا يعرف إلا من ذاته. وهو قول فاسد من جهة مقابلة الفاسد بالفاسد، وتصحيح الخطأ بالخطأ. ليس عند الأشعرية برهان على تأخر المفعول عن فاعله، وليس عند الفلاسفة برهان على اتحاد العلم بالمعلوم. وفى الشاهد يتمايز العلم عن المعلوم. وليس عند الفلاسفة برهان على اتحادهما. يظل التعدد ظنا والتوحد ظنا، ظن المتكلمين فى مقابل ظن الفلاسفة.

واضح أن علم الكلام يقوم على التشبيه، قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن البداية الحس والمشاهدة والتجارب النفسية التى وراء الاستدلات المنطقية والحجج العقلية، وقياس الله على الانسان نظرا لاشتراك الأسماء. إنما تفرد الأسماء لله بالشرع وليس بالعقل. تتماثل الصفات وتتقابل، تتساوى وتتخالف، تتوحد وتتعدد ثم تعطى لله بطريق الأفضل والأشرف طبقا لمقاييس الانسان[2].

ويرجع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلى أن المتكلمين ينكرون الصفات

---

(١) السابق جـ٢/١٢-٢٢/٣١/٥٠-٥٢/٥٩/٧٦/١٠٢.

(٢) السابق ص ١٧.

والشروط بينما يثبتها الفلاسفة. ويقصد ابن رشد بالمتكلمين هنا المعتزلة الذين ينكرون الضرورة التى بين الشرط والمشروط، بين الشيء وحده، بين الشيء وعلته، بين الشيء ودليله. لا فرق فى ذلك بين الالهيات والطبيعيات. الحرارة والرطوبة عند الفلاسفة من شروط الحياة فى الحى الفاسد لكونها أعم من الحياة . والمتكلمون ينفون ذلك مثل أبى المعالى الجوينى وكما يفعل السوفسطائيون. واذا كانت الموجودات إما متقابلات أو متناسبات فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. وهذا مستحيل لحكمة الله فى الموجودات وسنته فى المصنوعات. وهى حكمة يدركها العقل وإلا وقع فى الوهم كما حدث لابن حزم. من أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز، وكل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج وإلى مقارنة الشرط بالمشروط. ويعترف المتكلمون بوجود شروط ضرورية فى حق المشروط مثل أن الحياة شرط العلم. ويعترفون بأن للأشياء حقائق ضرورية فى وجود الموجود. لذلك يحكمون بالشاهد على الغائب فى لواحقه. وهو الدليل عندهم مثل الاستدلال بالاتفاق فى الوجود على كون الفاعل فاعلا، وكون الموجود مقصودا به غاية. أما قول المتكلمين أنهم يعترفون أن علوم الله غير متناهية فى حين أنها عند الفلاسفة علم واحد فهى معاندة من حيث اعتقاد القائل وليس بحسب الأمر فى نفسه لا حل لها إلا جعل علم الله مخالفا لعلم الانسان. هنا يدافع ابن رشد عن الفلسفة ضد نقد الغزالى برد النقد اليه وبيان وقوعه فى التشبيه وإسقاط صفات الانسان على الله. وإن شاء ألا يفعل فانه يصبح فيلسوفا. فالصفات التى عدها المتكلمون سبعا لله كلها تقريب فى تقريب، قياسا للغائب على الشاهد[١].

يقبل ابن رشد بعض أقوال أهل العلم بالكلام القريبة من الفلسفة وهى أقوالهم المنطقية. وهو نفس موقف الغزالى من الفلاسفة فى قبوله منطقهم ورفض طبيعاتهم وإلهياتهم، ورفض استعمال المنطق الصحيح لايهام الناس أن الطبيعيات والالهيات فى مثل يقين المنطق. كما يقبل ابن رشد إثبات المتكلمين النبوة بالقياس لابطال نفى البراهمة. فالله متكلم ومريد ومالك للعباد وجائز عليه أن يرسل رسولا فى الشاهد لعباده المملوكين. فوجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب. والبرهان قياس الغائب على الشاهد وهى طريقة متقدمة. كما يقبل جعل المتكلمين فى تناولهم للصفات الحياة شرط العلم. فالشرط ينتقل فيه

(١) السابق ص ٦٠/٨٢/١٢٣/١١٢٦-١٢٧.

الحكم من الشاهد إلى الغائب. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة فى أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل. ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك فى تحديد طرق العقل ووسائل البرهان. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة فى أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك فى تحديد طرف العقل ووسائل البرهان. ويتفق الأشاعرة والحكماء على تسمية النوع الأول من الوجود محدث وهو الوجود الزمانى المكانى فى مقابل وجود الله، ووجود العالم كوسيط بين الله والخلق. وما يعتقده الحكماء وما يعتقده المتكلمون من أهل الملة فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى(١).

ومع ذلك فالفلاسفة أقرب إلى التفكير العلمى من المتكلمين، والمتكلمون أقرب إلى التفكير الدينى من الفلاسفة. فالخلاف بين الفريقين هو الخلاف بين الدين والعلم، بين الظن واليقين. فكل ما كان معروفا معرفة يقينية لا يوجد برهان يناقضه. وكل ما وجد برهان يناقضه فهو ظن. والكلام يناقض البرهان فهو ظن. والفلسفة لا يناقضها البرهان فهى يقين. الخلاف بينهما فى درجة الاحساس بالتنزيه مثل الوسائط كدليل على الحكمة يثبتها الفلاسفة وينكرها المتكلمون خشية الشرك. عند المتكلمين يمكن أن تحل صورة الانسان فى التراب من غير وسائط، ولكن الفلاسفة يقولون بالوسائط كدليل على حكمة الخالق وقدرته.

وأحيانا يتحدث المتكلمون بأشياء يسيئون فهمها لأنها ليست من كلامهم بل من أقوال الفلاسفة مثل اعتقادهم بأن ما هو بالعرض هو بالذات، وصعوبة إيجادهم الدليل عليه، مما أدى إلى أن أدلتهم فى إثبات حدوث العالم لم تبلغ مرتبة اليقين، ولم تلحق بالبرهان، متوهمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة لأن لها أول. فالمتكلمون يعجزون عن الجواب لدخولهم فيما لا يحسنون. ولو أخطأ الفلاسفة فهو مثل أخطاء المتكلمين، خطأ بخطأ، فساد فى مقابل فساد ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾. وهى حجة جدلية يتساوى فيها الخطأ. ومع ذلك تفوق الفلاسفة على الكلام فى البرهان ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. فهل كان ابن رشد متعصبا ضد الكلام لصالح الفلسفة(٢)؟

ب- **رحابة الفلسفة.** ثم ينتقل ابن رشد من حدود الكلام إلى رحابة الفلسفة، من الدفاع عن الفلسفة ضد الكلام إلى الهجوم على الكلام باسم الفلسفة. حقيقة موقف

---

(١) فصل ص ٧/٢٠/٢٨ مناهج ص ١٣٥/٢٠٨/١٦١/٢٨ تهافت جـ١/١٢٧ جـ٢ ص ٨.

(٢) التهافت ص ١٢٧ جـ٢/٨.

المتكلمين أنهم جعلوا الاله إنسانا أزليا، وشبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الانسان وعلمه وقدرته. فلما أدركوا أنه يلزم أن يكون جسما جعلوه أزليا. ولما كان كل جسم محدثا لزمهم أن يضعوا إنسانا فى غير مادة، فعالا لجميع الموجودات. فأصبح قولهم مثاليا شعريا، والأقوال المثالية مقنعة للغاية إلا أنها مختلة فى العمق نظرا للتناقض بين طبيعة الموجود الكائن الفاسد وطبيعة الموجود الأزلى. لذلك لا يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية. كما يختلف الجسد الواحد فى فصوله لأن بعد الازلى المحدث أبعد من بعد الأنواع بعضها عن بعض. هنا يخطىء قياس الغائب على الشاهد نظرا للتضاد بينهما إذا فهم معنى الصفات الوجود فى الشاهد وفى الغائب وظهر أنها باشتراك الاسم. مثلا الحياة الزائدة فى الانسان لا تتطق إلا بالقوة المحركة فى المكان عن الإرادة والادراك الحاصل من الحواس والحواس ممتنعة فى الله، وأبعد عن الحركة فى المكان. فتصور الله عند المتكلمين أنه إنسان كبير، والانسان إله صغير. وهو قول تشبيهى إنسانى، إسقاط من الانسان على الله، وهو ما يعنيه ابن رشد بقول مثالى[1].

ينتقل ابن رشد من الدفاع عن الفلسفة ضد هجوم الكلام إلى الهجوم على الكلام دفاعا عن الفلسفة. فالفلاسفة أكثر تنزيها لله من المتكلمين نظرا لنفى الفلاسفة الحواس، وجعل العلم والادراك شيئا واحدا على عكس المتكلمين الذين يثبتون الحواس غير العلم. يضع المتكلمون لله حواسا من غير حاسة. وينفون عنه الحركة باطلاق وهو تناقض لأنه إثبات الحياة الموجودة فى الحيوان لله، وهى شرط العلم للانسان، وفى نفس الوقت يجعلوها نفس الادراك كما تقول الفلاسفة، والادراك والعلم هما نفس الحياة. كما أن معنى الإرادة فى الحيوان هى الشهوة الباعثة على الحركة. وهى فى الحيوان عارضة لما ينقصها فى ذاتها. ومحال أن يكون لله شهوة لشىء ينقصه فى ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل فى نفسه أو فى غيره. وكيف تكون إرادة أزلية لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة وقت الفعل وبعده وبالتالى يلحقها التغير؟ ولما كانت الشهوة من حيث هى سبب للحركة، والحركة لا توجد إلا فى جسم كانت الشهوة فى جسم متنفس. فى حين أن معنى الإرادة عند الفلاسفة هو صدور فعل عن علم. ولما كان العلم علما بالضدين فانه يمكن أن يصدر أحدهما عن طريق الأفضل. لذلك يسمى العالم فضلا، ويقال إن الله

---

(١) تهافت ص ١٠٥.

مختص بثلاث صفات، عالم، فاضل، قادر، وأن مشيئته فى الموجودات جارية بحسب علمه لا تنقص كما تنقص فى البشر. والحقيقة أن ابن رشد أيضا يقع فى القول المثالى الشعرى عن طريق السلب، نفى المماثلة بين الله والانسان، ومع ذلك يجعل العلم عن طريق الأفضل، ويوحد بينه وبين القدرة، وهو أيضا تصور انسانى. أما طرق المتكلمين التى وضعها أبو حامد لاثبات صفة العلم فطرق بينة واضحة لأنها مشهورة وسهلة التصديق بها ولكنها ليست برهانية. هى طرق شعبية مقنعة للجمهور تعتمد على تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية[(١)]. ويرد مفاهيم الكلام إلى مصدرها الأصولى مثل الشرط مثل تأخير وقوع الطلاق فى اللفظ إلى وقت حصول الشرط الذى تتعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده[(٢)].

ما يدل عليه العلم أن الفاعل عالم به، والعقل إدراك الموجودات بأسبابها. ورفع الأسباب رفع للعقل. والمنطق يقوم على وضع الأسباب. ولا تكون المعرفة بالمسببات كاملة إلا بمعرفة الأسباب. رفع الأسباب إبطال للعلم واستحالة أن يوجد معلوم أصلا، ولا توجد إلا ظنون. ويغيب البرهان والحد، وترتفع المحمولات الذاتية التى تأتلف البراهين. ومن ينتهى إلى غياب علم ضرورى يكون قوله غير ضرورى. وليس البديل عن إلغاء السببية حكم العادة، وهو حكم ظنى يقوم على التوهم وليس حكما ضروريا. ومع ذلك لا ينكر الفلاسفة حكمة العادة من باب التسمية. قد تعنى العادة أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على الموجودات. ومحال أن يكون لله عادة لأن العادة يكتسبها الفاعل بموجب التكرار. ولا تكون للموجودات لأن العادة لا تكون إلا لذى نفس وإلا كانت طبيعة. ويستحيل أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى أن يكون طبيعيا أو احتماليا. وعادة الحكم على الموجودات ليست إلا فعل العقل بطبيعته. ولا تقصد الفلاسفة هذه المعانى. ومن ثم فان لفظ العادة مموه لا يعنى إلا أنه فعل وضعى يستعمل فى اللغة اليومية فى تعبيرات جرت العادة بأن يكون الفعل الاحتمالى على الأكثر. وبهذا المعنى تكون الموجودات كلها وضعية، وتغيب الحكمة قبل نسبتها إلى فاعل حكيم. وإذا سلم المتكلمون بأن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل

---

(١) السابق ص ١١٠.

(٢) السابق جـ١ ص ٥٧/٢٨-٢٩ جـ٢ ص ٥.

وإنما يتخصص أحدهما بارادة فاعل ليس لارادته ضابط ضرورى أو احتمالى فانه يلزم عن ذلك شناعات كثيرة. ولا يستطيع المتكلمون نفى أن المواد شرط للموجودات ذوات المواد. لذلك يختلفون عن الفلاسفة فى تصورهم النفس نشأة ومعادا، بداية ونهاية. فلا يمكن القول بالاعادة لمن اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الاجسام التى تعاد هى التى تعدم[1].

وأهم خلاف بين الفرقتين المعتزلة والأشاعرة، هو الصلة بين الذات والصفات، الصفات عين الذات عند المعتزلة دفاعا عن الوحدة ضد الكثرة، وزائدة عليها عند الأشعرية دفاعا عن الفاعلية فى العالم. ويتعاطف ابن رشد مع المعتزلة ضد الأشعرية والفلاسفة. لما كان العالم ممكنا فان فاعله واجب الوجود هو موقف المعتزلة قبل الأشاعرة. وهو موقف صحيح. ولكن برهان الأشعرية لا يؤدى اليه بل يؤدى إلى علة زائدة عليه. وبرهان المعتزلة أفضل حتى من طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته. هو أكثر اقناعا فى وجوب الايجاد. ويلزم الأشعرية لأن الممكن الموجود وعندهم هو الممكن الحقيقى، وهو ما يتصف به كل ما هو دون المبدأ الأول. ويسلم بهذا للأشعرية، كل ممكن له فاعل. وينتهى التسلسل إلى ما ليس ممكنا فى نفسه، وهو الموجود الذى انقطع عنه الامكان، البسيط غير المركب. تتجاوز الأشعرية ذلك إلى اعتباره قديما علة فاعلة. وينقد أبو حامد الفلاسفة لقولهم بواجب الوجود دون التأكيد على أنه علة فاعلة وكأن أبو حامد يريد إرجاع الفلسفة إلى علم الكلام، والتنزيه إلى التشبيه، والتجريد إلى التشخيص. الفلاسفة يرفضون العلة الفاعلة والعلة القابلة كصفات لله نظرا لما بها من تغير، فعل وانفعال. فهى زائدة على الذات وليست جوهر الذات كما هو الحال عند النصارى. كما يتفق الأشعرية مع الصوفية، أن الذات لا ماهية لها، وإن كانت لها ماهية فهى لا تفهم. ومع ذلك تتميز الذات عن سائر الموجودات[2].

واللازم للأشعرية ليس نقل القديم من العجز إلى القدرة لأنه ليس عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع. وإنما اللازم لهم انتقال الشىء من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود مثل انقلاب الضرورى ممكنا، والممكن ممتنعا أى إعطاء الأولوية للإرادة على

---

(١) السابق ص ١١٠/١٢٣-١٢٦/١٣٤.

(٢) السابق ص ٥٩/٧٢/٨٠-٨١/٩١/٢٩/٦/٤٣/١٠٢-١٠٣.